د. خليل أحمد خليل



د. خليل أحمد خليل

كمال جنبلاط
ثورة الأمير الحديث
خطاب العقل التوحيدي



الدار التقدّمية / كمال جنبلاط ثورة الأمير الحديث
الدكتور خليل أحمد خليل

المختارة - الشوف - لبنان
هاتف: ٩٦١٥٣١٠٥٥٥ - ٩٦١ ٥ ٣١١٥٥٥
E-mail: moukhtarainf@terra.net.lb
http://www.daraltakadoumya.com
الطبعة الثانية أيلول ٢٠١٠

خطة المؤلَّف

« هـل ينبغي التـذكـيرُ بـالأهميـة التي
تجدُها الحياة العقليَّة والفكـرية الحكيمـة
في انتـظامهـا وفقـاً لسـير الأيـام ولمسـار
الساعات المنْتظم ؟ »

غاستون باشلار

جـدليَّة الـزمن ، بـاريس ١٩٨٠ ، ص ١٤٧

توطئة
حول القَصْدِ من فرضيَّة العقل التوحيدي

□ نقصدُ بفرضية العقل التوحيدي أو الوحدوي طريقة كمال جنبلاط في التعاطي مع تجربة ثلاثيَّة الأبعاد، طريقته في التأمل بتجربة التناقضات حيث تنوُّع الأفكار والأشياء، تنوُّع الأساطير والعقائد السياسية، تنوُّع المعتقدات الدينية والأديان المُسيَّسة، يَدْفعُه الى البحث عن بساطة، عن دعوة. ونقصد بهذه الفرضيَّة أيضاً طريقة كمال جنبلاط في التعبير عن الأمور المُعاشة أو المُفتكرة، طريقته في اختبارها بواسطة مفاهيم توحيدية، موحَّدة و موحِّدة. فهذا العقل المنتسب إلى مذهب التوحيد يُقدّم نفسَهُ كمِصْهَر، كمشروع إيضاح وتنوير، كمشروع تنظيم وتدبير (بمعنى التدبير عند الفارابي، **المدينة الفاضلة**)، كمشروع إعادة توحيد ما هو مختلف ومتنوّع تاريخيّاً. وهذا معناهُ أن كمال جنبلاط كان ينشد إعادةَ الانسان الى مُقامه، إعادة إدراجه في راتوب(*)، في نظام « أكثر إنسانية » - أي في نظام أكثر ترويّاً، أكثر تشاركاً وأكثر إحتراماً للإنسان - ، مع التشديد على مُعاقلة هذا النظام ومحاسبته محاسبةً عقلانية بغية تحرير الانسان ذاته وجعله إنساناً توحيدياً يمكنه ويجب عليه المضي قُدُماً في ما يتعدّى تنوُّع المنظومات الفكريَّة، في ما يتعدَّى الآلهة والأوثان التي تفصل النَّاس، هناك حيثُ لم يعُدْ جائزاً تناول البشر كأضداد، بل صار

(*) Ordre، راجع العلايلي : المرجع، ١٩٦٣

المطلوب احترامهم كعقُول والسعي للتقريب بينهم كعقول معنيَّةٍ بصياغة خطاب شامل ، خطاب توحيدي ، صالح لكل أنواع وأجناس هذا الإنسان العالِم/العامل .

ولقد رمينا وتقصَّدنا ، على امتداد بحثنا هذا ، أن نُبيّن كيف كان كمال جنبلاط يتعقَّلُ الأمور ، وكيف كان يحاكمها عقلياً ويختبرها من خلال مقوّمات الواقع والفكر . وعلى ذلك ، تمكنّا من وصف وتحليل التطابقات والتماثلات بين تجاربه وقراءاته . وعندئذٍ ظهرت أمامنا فرضيَّة جديدة ، وهي : **ما الترابطات وما الانقطاعات التي تتكشَّفُ لنا ما بين التجربة والقراءة ؟** .

هُنا أيضاً ، أخذنا نُدرك أهميَّة القراءة المتوازية والمتزامنة للأسطوري والديني والشّعري والسياسي . فهل كان كمال جنبلاط مُلزماً بالإقدام على كل هذه الأنواع من القراءات لكي يُدعِّم ويبرِّر اختياره لمقولة العقل التوحيدي ؟ بكلام آخر : هل كان كمال جنبلاط يشعر بالحاجة الى « قراءة كل شيء » وإلى « اختبار كل شيء » حتى يخلص إلى القول بالوحدة وبالتوحيد هناك حيث التنوُّع كان وما زال وسيبقى يقدّم نفسه في حدود تجربة لم تكتمل ، في حدود مشروع طوباوي ، مثالي نسبياً ؟ وإذا كان الأمرُ كذلك ، فما هي غائيَّةُ فرضيته الجديدة القائمة على قراءة الاختبارات الإنسانية جنباً إلى جنب مع اختبار قراءات الآخرين ؟ هل المقصود قراءة تطرح إشكالات أم قراءة تصوغُ مفاهيم وآراء ، وما هي عندئذٍ العلاقات الممكنة ما بين القراءة والتعبير ، ما بين العلم والسُلطة ؟

إن إختبار كمال جنبلاط يقوم على إعادة التوازنات المفقودة أو المختلة ما بين أنظمة التفكير والوجود ، سواءً كان ذلك في مستوى الانسان - بوصفه فَرْداً يبحث عن تحقُّقه كشخص - أو في مستوى الجنس البشري - بوصفه نوعاً عقلانياً يبحث عن خطاب شمولي يوحِّدُه بالآخرين . لقد كان كمال جنبلاط يجمع ويقرأ عشوائياً ، لكي يبرهن ولو إنتقائيّاً - وهذا أحد معاني توجُّهه الجدلي - ان

البشر في القرن العشرين يحتاجون الى حكمة تصالحُ القراءة والقول، تصالح العلم والسُّلطة، وأنه يجب العمل بعقلٍ لإنهاء المحظورات والمحرَّمات الموضوعة ضد حرية رؤية الأشياء كما هي، ضد حرية التعبير عن الأمور علمياً ـ أي كما يعقلها الإنسان وليس كما يتوهّمها أو تُوهِّم له. ان **القطاع الاعتقادي** (ونقصد القطاعات الدينية، الأسطورية، الشعرية والسياسيَّة) بحاجة إلى إعادة نظر وتدقيق، إلى إعادة قراءة في ضوء العلم وفي أفقه. ويعادُ في مستوى هذا المشروع الإنقلابي، طرحُ إشكاليَّة العقل التوحيدي في حدود جديدة: هل تنوُّع السلطات في العالم يسمحُ للعقول الإنسانيّة بإجراء تجربة حرَّة على صعيد العلوم والمعارف المتبادلة؟

لقد سلكَ كمال جنبلاط طريقَ السياسة وطريقَ التصوُّف العقلي، مشدِّداً على انفتاح تصوُّفه، عرفانه الجدلي والسجالي، على التقنيَّات. فكمال جنبلاط ينتسب أصوليَّاً الى مذهب توحيدي، هو المسلك «الدرزي» أو المنهج الروحي التوحيدي القائم بين قطبين كبيرين: الإسلام والمسيحية. وكان كمال جنبلاط يرغب في أن يضيف إليه وإليهما خطابَه التوحيدي الخاص الذي يمتدّ بدوره من الهرمسيَّة الى الهندوكيَّة. وبهذه الطريقة كان يزيدُ من تكثُّف مشروعه العقلاني هناك حيث كان ينشدُ البساطةَ والمُصالحة. والسؤال: ألم يُغادر كمال جنبلاط ميادينَ الواقع والتاريخ عندما راح يُبشِّر بمذهب توحيدي أكثر عقلاً وعقلانيَّةً، وأقل سلفيَّةً من الوجهة الدينية المُقارنة، أي عندما راح يصوغُ فلسفةً توحيديَّةً تقول بالتقدُّم إلى ما بعد الأديان؟ إن كمال جنبلاط وهو يتابع إلى منتهاها لعبةَ «الأكثر»، لعبة «الأبعد ـ وما يتعدَّى»، ألم يكُنْ مُخاطِراً وقابلاً للإنزلاق في شُبهة الخلط ما بين الحقيقي الواقعي والمُتخيَّل؟ بكلام آخر، هل يمكنُ تصوُّر الحقيقة الموسومة بالحقيقة المُطلقة، من خلال اختبار علمي صحيح، من خلال اختبار معرفي، أم أن المقصود هو مجرد وجهة نظر، مجرَّد فرضيَّة تستبدل نظام الحق والمُتحقِّق بنظام المُفترض والمُتخيَّل؟ مهما يكُن الأمر، فإن كمال جنبلاط يبيِّن لنا **جماليَّة التناقضات**، وهو يعاودُ طرح مسائل سبق طرحُها في

مفاهيم صوفية ، رمزيَّة ، دينية وفلسفيَّة .

لكن بين المُعاش والمُكْتَنه بالصورة وبالعلامة ، تقعُ تجربةٌ مليئةٌ بصوغ الإشكالات والمفهوميَّات . تجربة تستحقُّ المراجعة العلميَّة في ضَوءِ ما يسمّيه كمال جنبلاط الروحيَّة العقلانيَّة التي لا علاقة لها بالغيبيَّات ، والتي لا تُعتبر تجربة غيبيَّة في كل حال . فاكتناهُ المُعاشِ كما هو ، يعني تدبير الأمور الحياتية عقلانياً وفق طريقة جديدة في أدب الوجود ، وفق صياغة توحيديّة جديدة للأسطوري القديم وللعقلاني الحديث . بكلام آخر ، يقوم المشروع الجُنبلاطي على عقلنة اللاعقلي ، على تخطي الضّد بواسطة ما يقدّم نفسه كعقل ، وبالأخص كعقل توحيدي . وأن هذا المشروع يتكشَّفُ في مضمارين : مضمار الجهاد السياسي ومضمار التماهي الأكبر . من الوجهة السياسيَّة ، يُقدِّم كمال جنبلاط نفسَه كديمقراطي ، كاشتراكي أكثر إنسانية ، كقائد يساري ، كمعارض رافض ، كمُجادِل ومتمرِّد . وهنا بالذات يُقرأ خطابُه التوحيدي بوضوح : إذ أن الاجتماعَ اللبناني الانقسامي والتغالبي يستلزمُ نظاماً سياسياً جديداً ، وتصوُّراً سياسياً حديثاً . ومثالُه أن حزب كمال جنبلاط الإشتراكي يقدّم نفسه ، في آن ، كمصهر ديمقراطي ، كمشروع توحيدي ، وكمصهر ثقافي لا طائفي ، وأما العالمُ العربي فهو يستلزمُ ، بدوره أيضاً ، إنتاجَ خطابٍ توحيدي يتجاوز في آنٍ السلفيَّة الدينيّة والإنغلاقيَّة السياسية والديكتاتوريَّات المدنيَّة والعسكريَّة ، وفي هذا المضمار كان جنبلاط يُقدِّم تصوُّرهُ الجديد لقوميَّة عربيَّة ، مؤسسة على حكم الشَّعب واللامركزية الديمقراطيَّة ، وأفقُها هو الإشتراكية والتوحيد العربي ، أي الأفق الوحيد القادر على تحرير العرب ، اجتماعياً ومعنوياً ، وعلى تقديم معنًى حديث علماني وتقدُّمي لجهادهم في سبيل الهُويَّة القومية ، في سبيل وحدة تنوُّعاتهم اللامتناهية . ومعنى ذلك أن كمال جنبلاط كان يتشدَّد في ادخال الجدليَّة ، أي في توضيح وتفصيل إشكالات لبنان والعالم العربي ، مع التمسُّك الشديد بالهُويَّة الحضارية الآسيويَّة ، وبروابط آسيا الإغريقية ـ كما يسمّيها ـ مع الغرب ، مع أوروبا هذا الجار العاجز حتى الآن عن الإعتراف بآسيا ، ومن

ضمنها مصر ، وبحقّها في هُويَّة مستقلّة ، لكنَّها إنسانيَّة . وفي هذا نجد المعنى المزدوج لعلاقة جنبلاط **بالغاندية** وبالهندوكيَّة ، وفيه يكمن أيضاً معنى تحالفه مع **مصر** الناصريَّة والتوحيديَّة ، مصر ينبوع التوحيد العقلي منذ **اخوتب** حتى **جمال عبد الناصر** . وهذا أخيراً معنى الآسيويَّة ـ الأوروبية الذي شدَّد عليه كمال جنبلاط عندما أعلن : « **أنا مُوحِّد** » ؛ « **أنا شرقي ـ غربي** » ؛ **فالغربُ هو أيضاً شرقُنا** » .

في الواقع ، رغب جنبلاط في أن يتمكّن الغرب ، وبالأخص أوروبا ، من أن يرى في آسيا المتحرِّرة ، وبخاصةٍ في العالم العربي ، ليس خصماً ولا عدواً ، بل صديقاً وأخاً ورفيقاً يحاور وينفتح عقلانياً، مستنداً الى منظومة فكرية أو مفهوميَّة مختلفة . فمن مآثر كمال جنبلاط أنَّه لفت العقولَ والأفهامَ إلى المنشآت والمؤسسات العقلانيَّة التي يمكنها التقريب بين الشعوب الآسيوية ـ الأوروبية ، المتباعدة وحتى المتعارضة بفعل رُكامٍ ألفيّ من الأيديولوجيات السياسية والعقائد الدينية التي لم يتوانَ أصحابُها وأربابُها عن إقامة الحواجز بين الناس هنالك حيث كان يجب أن يُقادوا نحو التحاور والتعارُف في أفق الإعتراف العقلي المتبادَل والأخوي . فالنّاسُ إخوانٌ في عقولهم ؛ وأما أيديولوجيَّاتهم فهي جميعها تستدعي إعمال العقل فيها مُجدَّداً ، وإخراج ما هو غير إنساني فيها .

كان كمال جنبلاط ينهج ، ظاهرياً ، سياسةً بدون أيديولوجيا ؛ وكان يقولُ بتصوُّفٍ يجمع الديانات ويتخطَّاها ؛ إلَّا ان المعنى الأعمق لتوجُّهه الثنائي هذا ، يكمن في الآتي : يجب إنتقاد ما هو ملفَّق ، فاسد وباطل وقوقعي ، لإتاحةِ الفرصة أمام العقل الإنساني لكي يفتكر ، من مسافة كافية علمياً ، بنقيضه ، باللاعقل أو الضد (اللامعقول) .

إن هذا التوجُّه الكماليّ المزدوج يُترجم ، فلسفياً وسياسياً ، بصيغة جديدة لقوميَّةٍ عربية متحرِّرة ، أي عالمة وعلميَّة ، عاقلة ومتعقلنة ، جامعة وإشتراكيّة ، وبذلك ، يمدُّ جنبلاط العروبةَ والإنسانية المتعاصرتين بأسبابٍ

فكرية جديدة للبقاء والتحوُّل والتفتح . فالإنسانُ المُتحقِّقُ ، الموحَّد هُويَّةً وعَقْلاً ، يجد نفسه في مركز هذه المنظومة الجنبلاطية ، هذه المنظومة الغريبة بالنسبة الى بيئة لبنانيَّة يتفكَّك فيها كل شيء ويتمزَّق ، وينحطُّ في اتجاه انقسام وتحارب الطوائف أو الأقوام الدينيَّة . يُضاف الى ذلك ، ان صياغة جنبلاط لمفهوم العروبة الديمقراطية اللامركزيَّة تقدّم للعالم العربي أحد المفاتيح الجديرة بجعله يتّجه نحو مصهر سياسيٍ أكثر واقعيَّةً وعقلانيَّةً من أية أيديولوجيَّة لفظيَّة . فالإشتراكيَّة الآسيويَّة ، المؤسّسة على الديمقراطية والأمميَّة (التكوُّر البشري ، وحدة الكرة البشرية بيولوجياً ومعرفيّاً) ، المنفتحة على الواقع بقدر انفتاحها على الغير ، إنما تشكّل في المنظومة التوحيديَّة الجنبلاطية خياراً وأفقاً لحزبه التقدُّمي الاشتراكي الذي انتسب الى « الدوليّة الاشتراكيَّة » وحافظ على أواصره السويَّة مع الاشتراكيين العرب وشيوعيي العالم بأسره . فخيار جنبلاط هذا لإشتراكية أكثر إنسانيَّة ، هو اختيار لإشتراكية تأخذ بعين الاعتبار الايديولوجيات والديانات القائمة ، وتعاقلها من زاوية الشعوب والنَّاس كلهم ، الناس المعاصرين الذين هم بحاجة الآن وأكثر من أي وقت مضى ، إلى البحث عن عقْلٍ سياسي وعلمي يكون مؤهَّلاً ، مرَّة أخرى ، لتوفير أسباب البقاء والتطوُّر للانسان ولمجتمعه ودولته .

زِدْ على ذلك أن كمال جنبلاط كان يعتقد بأن كل هذه المثاليَّة ، هذه الجوهرانيَّة الوجوديّة ، قابلة للتحقُّق . فالإنسان ، في نظره واختباره ، يتحقَّق من خلال عمله المُباشر ومن خلال جهادهِ بحثاً عن هُويَّةٍ عُليا ، شريطة أن يختلف العقلُ دائماً وأبداً عن اللاعقل (الضد)، وان يعاود وحدته أو أن يتوافقَ مع الماهيَّة العُليا (العقل الأرفع) . وهذا الشَّرط الذي يستلزمُ الإختبار والتحقق ، لا يأذنُ لنا بعدُ بقول كلمة فاصلةٍ في تجربةٍ لم تكتمل ولم تنته . ومع ذلك يعودُ لجنبلاط فضلُ المجاهدة والمشاهدة والاستشهاد في سبيل النطق بما كان يعتقدُه الحقَّ القابلَ للتحقُّق . هل كان جنبلاط محِقاً في مذهبه ؟ لقد كان العقلَ بأنقى تجليَّاته في بلدٍ ما زال يمتنع فهمُه على الألباب ؛ وكان رجلَ دولةٍ

عربياً ، ظلَّ حتى النهاية مُصِرّاً على تعقيل السياسة . وربما لهذا السبب الأخير جرى إغتياله يوم ١٦ آذار (مارس) ١٩٧٧ ، حتى لا يُفسح أمامَه في مجالاتِ التفتّح والتأمل في فرضيَّته الخاصة بالعقل التوحيدي ، ذلك العقل المتحرّر ، على الأقل ، من مخاوف العلم والعرفان ، ومن قول حقيقة ما يعلم ويعرِف . فقد كان مُعلِّماً بالمعنى الرفيع للكلمة ، وكان شاهدَ القرن العشرين في لبنان ، بقدر ما كان مُثقفاً ـ مناضلاً في عالم تسودُه شريعةُ الحروب الكبرى والصُّغرى ، ويُقْتَلُ فيه العقلُ العربي ، كلَّما نجا من السجون الكبرى ، سجون الأنظمة والديكتاتوريّات المُصابة بجنونِ الأكاذيب والتسلُّط بدون قيود . وجنبلاط الذي كان يريدُ تقييدَ السياسة والحدّ من جنون السياسيِّين بواسطة العقل ، استحقَّ بكماله تاج استشهاده ، ليكونَ خلودُهُ شاهداً على حريَّة العقل العربي .

١ ـ مدخل الى تجربة لمَّا تنتهِ

(أ) لماذا كمال جنبلاط ؟
(ب) رجل التجارب الثلاثة
(ج) من اكتشاف الحقيقة إلى ممارسة الحرِّية

(أ) لماذا كمالُ جنبلاط ؟

إن هـذا المؤلَّف الأكاديمي ، المخصَّص لحيـاة كمـال جنبـلاط ولفكـره وفلسفته السياسية ، هو احدى الثمرات الأولى لبحث علمي دقيق يعودُ إلى اكثر من ١٥ سنة (١٩٦٨ - ١٩٨٣) . وهـو يستلزم تفسيـراً يبـرّرُ دراستنـا لتجـربـة متعددة الأبعاد وغير منتهية . ولهذا، لابد لنا في المقام الأول من لفت الانتبـاه إلى الترابط الخاص ما بين هذا المبحث العلمي والنضال الوطني اللبناني الذي خاضه كمـال جنبلاط . وعليـه، فلا منـاص لنا من التفـريق على امتـداد هـذا البحث المكثَّف جـداً ، بين ثـلاث مراحـل : مرحلة المقـاربة المعـرفيَّـة ، مـرحلة النقـد التاريخي ومرحلة التوليف .

١ ـ مرحلة المقاربة المعرفيَّة :

في ٢٠ حـزيران (يـونيو) ١٩٦٧ ، تسَّنت لنـا فرصـة التعرُّف إلى كمـال جنبلاط في مسقط رأسه ، المختارة[1] . فانتهزنا مناسبة ذلـك اللقاء للتعـرُّف عن كثب إلى حقيقة رجل الدولة هذا ، رئيس الحزب التقدمي الإشتراكي اللبنـاني ، والقائد (المعلّم والزعيم)، الذي تنتقـده وتمتدحـه الصحافـةُ والنَّاسُ معـاً . وفي

(١) البلدة المختارة، المنتخبة، المصطفاة، التي تحملُ إسم قلعة حصينة في العراق، بالقرب من بغداد، ابتناها علي بن محمَّد (+ ٨٦٩).

حضور رجلٍ مشهور بفكره الاستفهامي ، وجدنا من حقّنا ان نسأله : كيف يمكننا ان نعرفَ رجلاً سياسياً دون القيام بتحليل انتقادي لحياته وفكره ؟ آنذاك ، كان كمال جنبلاط يُقدَّمُ لنا كمعلّم او كـ « سيّد » ثوري من الطراز الحديث ، اي كقائد ذي ثلاث تجارب (صوفية وعلمية وسياسية)، ينكبُّ دائماً على توحيد او مصالحة المثقف والزعيم والمناضل . والحال، ماذا يمكنُ لرجل من هذا الطراز ان يفعل بأرث زعامة عائلية او قَبَليَّة توارثه عن إقطاعية جنبلاطيَّة كبرى ؟ كذلك ماذا يمكنُه ان يفعل لكي يصالح ، من خلال تجربته الفلسفية السياسية الخاصة ، ويوفّق بين **الاقطاعية** او الزعامة الاستزلامية بكل مضامينها ومقوماتها السياسية والدينية ، **والتقدمية** التي أخذت تعلنُ عصراً جديداً من الثقافة السياسية المنفتحة على العالم الثوري في القرن العشرين ؟

لمعرفة كمال جنبلاط مثلما كان في واقعه وحقيقته ، كان لزاماً علينا القيام بعملين معاً : تمثُّل حياة الرجل المجاهد ، ومقاربة فكره الفلسفي ـ السياسي من خلال التدقيق في كتاباته ومخطوطاته ومؤلفاته . والحقّ ان هذا المشروع يشكّل عملاً صعباً ، لكنّه يستحقّ العناء. وللسير بنجاح في هذا المشروع، كان لابد لنا من النَّظر في أصول الرجل السياسية والفكريَّة ، وتعيين إشكاليَّاته ومناهجِ تفكيره وعمله . لقد كان من الصعوبة بمكان، في حضور هذا المعلّم الذي يُعلّم وهو يجاهد ، ان نستعلم عنه دون مشاركته في قواعده الخاصة باللعبة السياسية والفكرية. وعليه ، كان لابدَّ لنا من اختبار اختباره . كان كمال جنبلاط يعلّم، مثلاً ، أنَّه يتعين علينا ان نعرف السياسة من خلال ممارستها، وان الذي يدخلُ الحياةَ السياسية عليه ان يفتكرَ دائماً وأبداً في الطريقة المناسبة للخروج منها . لكن هل كان كمال جنبلاط يعرفُ حقاً وبعمق مهنتَهُ السياسيَّة ؟ لقد كان شديد التواضع حتى يدَّعي ذلك ! إنما كان يلاحظ ان السياسة، كالمعرفة، هي اختبارٌ متواصل يستلزم كثيراً من المرونة والموهبة والذكاء ، كثيراً من آداب العيش والكفاح .

اما الآن فإننا نواجه تجربةً لم تكتمل ولم تنته . وحتى نعيدَ كتابةَ تاريخ هذا

المفكّر المتسائل ، كان لا مفرَّ لنا من إعادة ترتيب حياته وثقافته . وفي سياق مرحلة المقاربة المعرفية هذه ، بدأنا بفحص شامل لمجمل اعماله المنشورة بالعربية والفرنسية ، وهي : ١ ـ **ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي (١٩٤٩)** ؛ ٢ ـ **أضواء على القضية القوميَّة** ؛ ٣ ـ **الديمقراطية الجديدة** ؛ ٤ ـ **حقيقة الثورة اللبنانية** ؛ ٥ ـ **في مجرى السياسة اللبنانية** ؛ ٦ ـ **ثورة في عالم الإنسان** ؛ ٧ ـ **في ما يتعدَّى الحرف** (راجع : المراجع العامة).

إن مؤلفاته الاساسية (١٩٤٩ ـ ١٩٦٧) تسمح لنا بتكوين فكرة عامَّة عن خياراته الفكرَّية والواقعيَّة . فهو يتراءى من خلالها مؤسساً وبانياً لنظامٍ انساني جديد في المشرق العربي . قمنا باديء الأمر بتحليل صارم لمضمون مؤلفاته المذكورة آنفاً ، ثم نشرنا النتائج الرئيسية لهذه التحليلات في جريدة الأنباء ، صوت الحزب التقدمي الاشتراكي (١٩٦٨ ـ ١٩٦٩) ، تحت عنوان « معالم الفكر التقدمي الإشتراكي ».

٢ ـ مرحلة النَّقد التاريخي :

سعينا من جهة ثانية لتفسير فكرة كمال جنبلاط الفلسفية السياسية ، منطلقين من تأمُّل انتقادي في تاريخ نضاله الوطني في لبنان المعاصر .

وكان يلزمنا لبلوغ ذلك ان نكتب تاريخ مؤسّس الحزب التقدمي الاشتراكي وتاريخ الحزب نفسه بموازاة الأحزاب السياسية الأخرى ـ دون ان نُهمل الشخصيات السياسيّة اللبنانية . وعلى هذا الأساس، اشتغلنا طيلة اربع سنوات على الوثائق والمخطوطات المتوّفرة في « المحفوظات الإشتراكية » التي تشكو من نقص كبير . لقد كان مشروعنا الأولي يرمي إلى وضع دراسة انتقادية لتاريخ لبنان السياسي المعاصر . ولكن الدراسة المنجزة في رعاية وتشجيع كمال جنبلاط وقيادة الحزب التقدمي الإشتراكي جاءت ـ على الرغم من اختلافها عمَّا هو مخطط أصلاً ـ عملاً مهماً بحد ذاته : « الحزب التقدمي الإشتراكي : ربع

قرن من النضال » ، المسبوق بمقدّمة وضعها كمال جنبلاط بمثابة كتاب داخل الكتاب . هذه المقدّمة التي وضعها كمال جنبلاط عام ١٩٧٣ تحمل عنوان « **الجهاد الأكبر** » وتشكّل في نظرنا مساهمة جديدة في النقد الذاتي لتجربة سياسية طويلة خيضت حتى ذلك الحين بدون مراجعة أو تأمل دقيق في صحّة ومصداقيّة الفكر المُطبَّق على الواقع . وللمرة الاولى، كان كمال جنبلاط يسمح لنفسه بتمحيص تجربته في مرآة التاريخ المكتوب ، وبالتالي كان يسعى الى الكشف عن مقوّمات وحدود مثاليّته « الواقعيَّة » . يُضاف إلى ذلك انه كان يُرسي أسس فلسفة قياديَّة سنتكلم عنها مطوَّلاً في الكتاب الثالث من هذا « المؤلف » وقبله في ختام الكتاب الأول (٦ / فلسفة القيادة التقدّمية) .

لكنْ، فلنكتفِ حالياً بالإلمام بالمقوّمات الأساسية التي ستوجّه تجربة كمال جنبلاط ما بين ١٩٧٠ و ١٩٧٧ :

(أ) خلال وضعنا كتاب « **ربع قرن من النضال** » ، المنشور عام ١٩٧٤ ، كان كمال جنبلاط يعاودُ النظر في تصوراته ومفاهيمه الخاصة بالنضال الوطني الديمقراطي . وذلك بعدما اختبر مطوَّلاً تكتيكات المعارضة والموالاة السياسية. ففي العام ١٩٧٠، كان قد غادر **السرايا**(*) حيث كان يخوضُ جهاده البالغ الشدّة دفاعاً عن الحريّات السياسية في سبيل التحرُّر القومي ومثال ذلك إقدامه على وضع اول تنظيم حقوقي ـ سياسي للعلاقات بين الدولة اللبنانية ومنظمة التحرير الفلسطينية ـ ، وفي سبيل إعادة تنظيم اليسار اللبناني .

(ب) بعد المجزرة المرتكبة في **الأردن** بحق المقاومة الفلسطينية ، وبعد وفاة **عبد الناصر** (٢٨ ايلول ـ سبتمبر ـ ١٩٧٠)، بدأ كمال جنبلاط مرحلة التجدُّد الثوري في لبنان ، منطلقاً من عقيدة جديدة ستحمل اسم **نظرية «الثورة المشتركة»** .

(*) السّراي كلمة فارسية معناها دار الحكومة ، وكان كمال جنبلاط للمرَّة الأخيرة وزيراً للداخلية في حكومة رشيد كرامي التي لعب فيها دور «حاكم لبنان» .

(ج) ادرك كمال جنبلاط تمام الإدراك مغزى تاريخ نضاله الوطني وقضيّته التقدمية، وتناولها من زاوية النقد الثوري . ومن ثمَّ ، قوَّم أهميَّة الخطاب الثوري في بلدٍ يتقدَّمُ فيه التفكير السياسي تقدُّماً كبيراً على محيطه العربي .

(د) اما مقدّمته الانتقادية فكانت ذات دلالة على مستويين : على مستوى عنوانها ومضمونها . فمن جهة ، كان العنوان المُعطى لهذه المقدّمة هو « **الجهاد الأكبر** » حيث ان كلمة « جهاد » التي كانت من قبل مُرادفةً لـ « الحرب المقدَّسة »، أصبحت تحمل رداءً جديداً ، لتعني « الجهاد الوطني للتقدمية اللبنانية ـ العربيّة » ؛ وكان يرمي من وراء ذلك إلى الكشف عن مضمون خياره السياسي الجديد . ومن جهة ثانية يكشفُ لنا بناءُ **المقدّمة** ، مرَّة أخرى ، عن العقل النقدي الذي يملكه الأمير الثوري الذي كان يتشدَّدُ كثيراً في نقد ذاته بغية تكوين رؤ ية يساريّة لتجربته السياسية ذات الوجهين الإصلاحي والثوري . وكان قد توصَّل إلى صياغة مفهوميَّة مباشرة لاختباره السياسي والثقافي المديد ، وغايته الأساسية من وراء ذلك إظهار شروط القيادة التقدمية في بلد متعدّد القوى ، متعدّد الطوائف .

زدْ على ذلك انه من المفيد لفت الألباب إلى ان كمال جنبلاط لم يضع مؤلفات سياسية في الفترة الممتدّة ما بين ١٩٦٧ و ١٩٧٤ . وكان يكتفي بوضع افتتاحيات وخطابات سياسية ذات طابع سجالي وجدالي . في المقابل، كان يتميَّز بنتاجه الأدبي والفلسفي والعرفاني . الأمر الذي يجعلنا نتوَّهم انه كان يوشك على التخلي عن الحياة السياسيَّة ؛ ولكنَّه، بعيداً عن ذلك ، كان ينكبُّ على إسناد فلسفته السياسية وتقويتها بفلسفة روحانية أو متعقلنة . وهذا معناه انه كان يُقارب السياسة بطريقة جديدة . لنذكر على سبيل المثال كتابه المشهور « **ادب الحياة** » حيث يقوم بنقد مفصَّل جداً لكل آداب الحياة في لبنان والمشرق العربي ، ليقودنا إلى نقد عميق لأدب السياسة .

هذا ، وتمتاز مرحلة النقد التاريخي هذه ، على صعيد مؤلفاته ، بالظواهر التالية :

- **الظاهرة الشعرية** : حيث يقدم جنبلاط نفسه **شاعراً** باللغة العربية (راجع ديوان فرح) وباللغتين الفرنسية والانكليزية (راجع - Ananda (Félicité

- **ظاهرة الطب الشعبي** : حيث كان يترجم أو يكلّف بترجمة كتب ذات طابع طبي شعبي (**مثل العلاج بعشب القمح ، ونكون او لا نكون**)، تتعلّقُ بالطريقة الطبيعية او الفطرية للحفاظ على الصحة الجيّدة في مواجهة المنتوجات الكيماويَّة التي تُغرقُ المجتمعاتِ الاستهلاكيَّة الكبرى .

- **ظاهرة التحليل الانتقادي للطرائقية الجدلية منذ هيراقليطس** حتى **ماركس** وفي ما يتعدّى الماركسية ويطوِّرها (الجدليّات المتعدّدة بتعدد مستويات التحليل وبتنوّع الظواهر والوقائع).

- **ظاهرة الدراسات العرفانيّة** : حيث انكبَّ كلياً على نشر بعض الكتب المقدَّسة المجتلبة من التراث التوحيدي[1] الدرزي .

٣ - مرحلة التوليف :

ما بين **١٩٧٥** و **١٩٧٧** كان كمال جنبلاط يشدّد كثيراً على المجلى الفلسفي لفكره السياسي . فقد كان مشروعه الأكبر يرمي إلى وضع تاريخ نقدي للجدليَّة - منذ هيراقليطس حتى أيامنا، مروراً بالديانات التوحيدية والحكماء الكبار والفلاسفة ، العلماء من الشرق والغرب. وظلَّ هذا المشروع موزَّعاً بين اوراقه وتخطيطاته (راجع : المصادر العامَّة، كمال جنبلاط ، ١/

(١) يستعمل كمال جنبلاط صفة « Unitarien » التوحيدي في عبارته الشهيرة « Je suis unitarien »، « أنا موّحد »، اي توحيدي عقلاني او موّحد علماني، حسب اصول العلم العقلي، لا النقلي

المخطوطات) التي يعالجُ بعضُها الجدليةَ عند هيـراقليطس، والجـدليَّة المـاركسية ونـظريَّة الجـدليَّات المعـاصـرة (Polydialectique) (بـإزاء نـظريـة تعـدُّد القـوى الديمقراطية الغربية التي تحتلُّ مكانةً هامَّةً في ابحاث كمال جنبلاط المُدركيَّة).

يضافُ إلى ذلك ظهور كتابين سياسيـين، بعد اشتهـاده : احدهمـا بعنوان **لبنان وحرب التسـوية** (١٩٧٧) ويتضَّمن مقـالات سياسيـة مختارة ، ظهـرت له عامي ١٩٧٥ و ١٩٧٦ في جريدة **الأنباء** ؛ والثاني بعنوان « **في سبيل لبنان**»[1]. وبعد استشهاد كمال جنبلاط يـوم ١٦ آذار (مارس) ١٩٧٧ ، وافق مجلس قيـادة الحـزب التقدمي الإشتـراكي على مشـروعنا الـرامي إلى تأسيس « **تـراث كمال جنبلاط** ». وفي سبيل ذلك شكّلنا فريقاً من الباحثين والصحافيين استطاع خلال عـامين من العمـل التوثيقي المتـواصل ، جمـعَ وتبويبَ كتـابـات كمـال جنبـلاط وخطاباته ومخطوطاته ومقابلاته ، الخ . وبمـوازاة ذلك ، أجـري استطلاعُ يـرمي بمعلوماته الى المساهمة في كتابة التـاريخ الشفهي لكمـال جنبلاط مـا بين ١٩١٧ و ١٩٤٣ . وطال هذا الاستطلاع حوالي ثلاثين شخصاً كانوا يعرفـونه منـذ طفولتـه حتى شبـابه . وقـد كانت « يـوميَّات » كمـال جنبـلاط (١٩٤٠ ـ ١٩٤٩) ذات أهمية كبرى في إتمـام بحثنا هـذا . وأخيراً، انكببنـا في الفترة الممتـدة من ١٩٧٧ حتى ١٩٨١ ، على قراءة وإعـادة قراءة النصـوص الكاملة وكـل الوثـائق الخاصَّـة بحياة وفكر الشهيد ـ الشاهد ، المعلِّم كمال جنبلاط . وهذا المؤلف مـا هو إلاّ دراسة شاملة لتجربةٍ لم تنته ، هي تجربةُ إنسانٍ متسـائل وجـذري في توجّهـاته ، بمعنى أنَّه يتابعُ الأمور حتى نهاياتها المنظورة .

---

(1) **Pour le Liban,** Ed. Stock, Paris 1978.

وقـد نُقل الى العـربية بعنـوان « **هذه وصيتي** »، ونشـرته دار الـوطن العـربي ، بـاريس ١٩٧٨ ، ونقترح اعادة نقله الى العربية بتـرجمة جـديدة ، مـع التقيُّد بعنـوانه الأصـلي ، الأكثر تعبيـراً عن مضمونه وقضيَّته .

(ب) رَجُلُ التجارب الثلاثة

« أما قصْدي فكان ـ منذ صباي ـ توخّي المعرفة، قبل وفوق العبادة أي الشريعة، لأنّ المعرفة تضيء سُبل الشريعة. وهي مفتاحُ العقل »[1]. « يجب ان نعرف كيف ننتصر، فهو أمرٌ أهم من الفوز بحدّ ذاته »[2] . « كُتب علينا ان لا نحصد نتائج أفكارنا وثمار جهودنا ، إننا نغرسُ لغيرنا ونعملُ لسوانا »[3]. هكذا كان يتكلم رجل التجارب الثلاثة، في عام ١٩٧٢ : التجربة الصوفيَّة ، التجربة السياسية وتجربة العقل المختلف . إلَّا أنَّ الإختبار الكلي لكمال جنبلاط يهمُّنا في مستويين مترابطين تماماً ، مستوى الإنسان ومستوى فكره . فقد كان كمال يعتبر نفسه إمتداداً تناقضيَّاً وتوحيدياً للتاريخ الإنساني ؛ وبكلام آخر ، كان يقدّمُ نفسه كأحد تجليَّات **الانسان العام** في تحققاتِهِ الكبرى . فكان يُعلنُ ان المهمة الجوهرية للفكر هي أن يعي وحدته العميقة المتحقّقة والمنظَّمة من خلال **الثقافة**، وأن يُلمَّ بوعي الذات من خلال الممارسة العميقة للثقافة ذاتها ، واما الثقافة فهي تتجلَّى دائماً وأبداً من خلال التاريخ، بحيث ان **التاريخ والثقافة** لا يُشكّلان سوى وجهين متلازمين للاختبار الإنساني الكبير .

---

(١) كمال جنبلاط، بيان للصحافة اللبنانية، ١٩٧٢/٤/٥ .

(٢) كمال جنبلاط ، جريدة الانباء، ١٩٧٢/٥/٥ .

(٣) كمال جنبلاط ، الأنباء ، ١٩٧٢/٣/٢٤ .

على ان هناك مفارقة يجب لحظُها : فبينما تصنَعُ الثقافةُ تاريخَنا من داخله ، يتجّهُ التاريخ دائماً الى التمظهر وإلى جعل الثقافة ظاهرة عينيَّة متجليَّة. وهذا يعني في منظور كمال جنبلاط وممارسته أنَّ التاريخ والثقافة يتسّمان بوحدتهما الجدليَّة المتلازمة من الداخل . فكان يُقرّر، مثلاً، ان **البراكسيس**، الفعل بوجه عام ، هو الهدف الأخير للفكر، مُعبّراً بذلك عن **الوحدة الحيويَّة بين العمل الفكري والعمل اليدوي**، بين الفكرة وأداة تحقيقها.

والحال ، فإننالانزعم، في هذه الدراسة التمهيديَّة ، الإحاطة بحياةٍ غنيَّة كحياة كمال جنبلاط ، ومع ذلك فسوف نتناولُها من زاوية حصريَّة ، من زاوية اختباره السياسي الذي لم ينته، والذي ما زال حيَّاً ونازعاً إلى التحقُّق سواءٌ من خلال اولئك الرجال الذين آمنوا بمبادئه او اولئك الذين جاهدوا وما زالوا يجاهدون في سبيل التحرُّر والتقدُّم والسعادة والاستقلال للشعب اللبناني الذي لا يمكنُ فصلُ مصيره عن مصير الجماهير المقهورة في العالم العربي ، ولا عن مصائر شعوب الإنسانية بأسرها . والحقيقة ان كمال جنبلاط يظلُّ ، على الرغم من اغتياله الظالم وربما بسببه ، رجل الفكر المتسائل الذي يتحدَّانا بتجاربه واختباراته للمعرفة وللحق، الرجل الذي يدعونا إلى محاورات لا تتناهى، إما لمقاربته كمناضل /مثقَّف ، واما لفهمه كمتصوِّف عقلاني. فلم تعد المسألةُ ، الآن ، مسألة تأييده او مخاصمته ؛ بل المسألة كلها هي معرفة اختباره السياسي الذي أدَّى إلى قيام حزب سياسي (الحزب التقدمي الاشتركي)، وإلى تحالف يساري (الحركة الوطنية اللبنانية). فهذان الإنجازان هما شاهدان ملموسان على نضاله الوطني الديمقراطي الثوري، وعلى رؤاه للعالم المعاصر ، وافكاره التجديديَّة ومبادئه التقدميَّة . وهي كذلك معرفة اختباريه العرفاني والعلمي اللذين ينتميان إلى أرض مشتركة، ارض التحقُّق الذاتي الحر : فمسار التبدُّل والانقلاب لا يغدو ثورياً إلاَّ بقدر ما يعي الإنسان واقعه المُعاش وموقعه فيه ودوره . وهكذا ، سيغدو الانسانُ فاعلَ فعلٍ مباشر غايتهُ تغيير الواقع والفكر معاً . وفي الواقع العيني ، يستأنفُ المثقّف دوره التاريخي بقدر ما يُسهم في تبديل واقع شعبه، وفي

قيادة الجماهير التي تنتظم في سبيل تغيير تاريخها ذاته وتتسلح بوعي رفيع وبوحدة قواها في كل مستويات النضال.

إن شخصيَّة كمال جنبلاط تطرح مصاعب كثيرة في وجه الباحث، وذلك لسبب بسيط قوامهُ تناولُ شخصيةٍ جداليَّة / سجاليَّة، شخصية كَتومٌ ورمزية، متعدّدة الابعاد، ومنفتحة بغير حدود. فحين نتساءل من هو كمال جنبلاط لا نحظى أبداً بجواب وحيد وأخير. لماذا؟ لأنَ هذا الرجل الموحِّد، التوحيدي والتفكيكي، المحرِّض والجدلي، يمثّلُ في الوقت نفسه **تراثاً روحانياً** ينتسب الى اعلى قمم المتصوّفين والاسطوريين في تاريخ هذا النوع من الرجال الكلّيين. فقد ذهب كمال جنبلاط إلى مصادر التوحيد الديني والأحدية الفلسفية والتوحيدية العقلانية الشموليَّة، ليعلن أنَّه «مُوحِّد» ينتسبُ الى الأديان كلّها دون ان يكون مع ذلك مذهبّياً. ففي نهاية المطاف مصدر التوحيد واحد، وما على الموحِّد إلاَّ اختبار كل تيارات التوحيد، الديني منها (كالمسيحية والإسلام) وغير الديني (كالعرفان والجدليَّة). انها خصوصيَّة العقل الجنبلاطي المختلف. فهو في كل الأحوال عقل «ينزل ولا ينزل» الى نهر التوحيد نفسه: فمن **النيل**، كان ينهل ويختبر ما كان يسميّه نهر التوحيد في **مصر** القديمة؛ وكان في الوقت نفسه يعقل تيار التوحيد اليوناني (اللوغوس) الذي اراد ان يجعله شاهداً على تحليل المفاهيم والمدارك لدى الفلاسفة والحكماء. وابعد من مصر واليونان، كان يتراءى له الاختبار الغني لما يسمّيه «**اليونان الآسيوية**» او التوحيد الهندي. يضاف إلى ذلك ان كمال جنبلاط توَّج بحثه عن الحقيقة المطلقة، بمقاربةٍ شخصية لبعض الإختبارات الروحانية المعاصرة، او لبعض إبداعات الحقيقة نفسها المتجلية في الشرق والغرب على حدٍ سواء.

هذا، وسنكتشف كمال جنبلاط آخر، متحقّقاً او متعالياً، من خلال أعماله الأدبية والشعرية بوجهٍ خاص، وكذلك من خلال أصوله البطولية الاسطورية، وفلسفته الصوفيَّة ـ السياسيَّة. إذاً، نحن في مواجهة شخصيَّة لا

يمكن فهمها ، وتمتنعُ قراءتُها بدون النظر الدقيق في اختباره الروحاني والسياسي الجديد ، المبتديء منذ ١٩٥٠ . فهل كان كمال جنبلاط روحانياً حقاً ، وبأي معنى كان روحانياً هذا الانسانُ الموحِّد ؟ وهل يمكنُ تحقُّقُ هذا الإنسان الذي يعلن انه « متحقِّق في ذاته وبذاته » ؟ واخيراً، ما هي طبيعةُ هذا التحقُّق المتجلّي من خلال وحدة الشخص اللطيف، الشفَّاف ، الذي يذهبُ الى حد القول بمصالحة الهُوِّية المشتركة بين تاريخ وثقافة جميع البشر وفي كل العصور ؟ إن الاجابات التي سنقدِّمها في هذا البحث العلمي ، لن تكون كافية، بكل أسف ، لإن ثمرة معرفتنا بالرجل وفكره لم تنضَجْ بعد . غير أننا إذْ نتناول الوجه المعروف من شخصيته الظاهريَّة (الوجه السياسي)، سنكتشف إنساناً سياسيَّاً يتمسَّكُ بوحدة مظهريَّة للسلوك السياسي ولتهذيب الأخلاق ؛ الأمر الذي قد يظهر، بالتالي، متناقضاً، وحتى متعارضاً مع واقع معظم السياسيين الذرائعيين ، ومع سياساتهم الوصوليَّة، الاستنسابيَّة والمتواطئة التي تغلب على تجارب الأفراد والأحزاب والدول. ويمكننا ، في هذا المستوى من البحث النظري ، ان نتساءَل أيضاً : من كان هذا الشاهد الجنبلاطي الناقد ؟ هل كان مُهذِّباً لأخلاق السياسيين ام كان سياسياً يُهذِّبُ الأخلاق نسبيَّاً ؟ من الثابت انه كان مبدئياً معادياً للتحجر الايديولوجي ، بمعنى انه كان ينتقد كل تحجُّر عقيدي، ولكنه كان سياسيَّاً مبدئياً بقدر ما كان يُمكن للعالم ان يصبح مُهذِّباً للأخلاق والسياسة معاً . بكلام آخر، نخطىءُ اذا اعتقدنا او توهَّمنا اننا سنتوَّصل، بهذه الطريقة التبسيطيَّة إلى معرفة عميقة لجنبلاط السياسي : فندَّعي اننا عايشناه وعاصرناه، او نقول إننا قرأناه وعاودنا قراءة نصوصه وسمعنا خطاباته وبياناته واحاديثه ، او اننا جدَّدنا الانتسابَ الحزبي الى افكاره بعدما ناضلنا معه في فترة معيَّنة من فترات نضاله الوطني الطويل .

إننا نعتقد شخصيَّاً أنَّ في طريقته الجدليَّة الجديدة لممارسة السياسة في الشرق العربي ، شيئاً مدهشاً يدعو إلى التأمل في سمات ومضامين علمه وعرفانه وتهذيبه لاخلاق السياسة الثوريَّة. وعلينا ان نقارب هذا الشيء التوحيدي الذي

يكوِّن شخصية جنبلاط المركزية، العرفانيَّة والسياسيَّة معاً ، الممثلة لما يسميّه « قطب الأقطاب » او «دور الأدوار » التي أدَّاها كلاعب في عدَّة ميادين. فهل نحن امام شخصيَّة موَّحدة من داخلها، لكنَّها متنوِّعة ، متناقضة وحتى متعارضة من خارجها ؟ هذه المسألة هل تأذنُ لنا بالقول إن الباطني (بايزيد) والظاهري (كمال جنبلاط) هما شخص واحدٌ ، متصالحان في مستوى الإختبار السياسي - العرفاني ؛ وان المثقَّف - المناضل قد ألغى نهائياً المسافة الفاصلة بين الروحاني والسياسي ، وأزال الفوارق بين علاقته المظهريَّة والخاصة مع مريديه ومحازبيه ورفاقه في الجهاد والمجاهدة المعرفيَّة ، ليعاودوا معاً اكتشاف انفسهم في مستوى الانسان العقلاني الذي ستكون مهمّته الجديدة إعادة تعقُّل التاريخ لمعاودة صنعه ؟

(ج) من إكتشاف الحقيقة إلى ممارسة الحريّة

إن تقدميّة كمال جنبلاط تقدّم نفسَها كثقافةٍ ثوريّة ، ليس فقط بمعنى التجديد الديمقراطي والإشتراكي ، بل أيضاً وخاصةً بمعنى التجديد العلمي . فقد اكتشف المتوحّد (أي الجدلي المُوحِّد) الحقيقةَ من خلال الروحانيّة والفكرانيّة والسياسة . واكتشافه هذا لما يسمّيه الحقيقة المطلقة ، الواحدة والتوحيدية ، يشكّل الأساسَ النّظري لكل اختباراته الثقافية والسياسية الطويلة . وان لغز فرادته الشخصيّة ليتكشّفُ من خلال فلسفته الخاصة بالإنسان والأنسَنة . فالإنسانُ ، عند جنبلاط ، مشروطٌ دائماً بوعيه الحريّة ، بوعيه التحريري . وهو لا يغدو تقدمياً إلاّ بقدر ما يفتكر ويعاود الإفتكار العقلي بنفسه . فالتقدُّمي هو ذلك الذي ينعم ، بفضل عقله المتحرّر ، بحريّة عقليّة مطلقة وكاملة ـ وبهذا المعنى المحدَّد يظلُّ الإنسانُ العاقل مقياساً لكل الأشياء (راجع : بروتاغوراس) . بكلام آخر ، جعل كمال جنبلاط من الحريّة أعظم اكتشافات العقل البشري الذي لم يتوقّف منسوبُ وعيهِ عن النمو والازدياد بشكل متناسب مع انتقال الناس العلماء والشموليين من قمة معرفية مرتفعة إلى قمة معرفيّة أرفع . فكل اكتشاف للحقيقة يتوافق ويتناسب مع ممارسة للحرية أكثر عقلنةً . وبدوره ، يشمل هذا الاكتشاف جميع الناس وكل الأمور ـ الطبيعة المؤنسنة والثقافة المطبَّعة .

ففي وقتٍ مبكّر جداً ، وجد كمال جنبلاط نفسَهُ منجذباً إلى جمال هذا

الكشف عن وحدة **الحقيقة والحرية** ؛ وبذلك كان يتعلّم الإتزّان والتأمل الحكيم الصامت والتحقُّق من صحَّة كـل الظواهـر الملحوظـة . فكان يمارسُ التحرُّرَ أو تحقُّق الذات فردياً واجتماعيّاً . ولم يكن ليبتعد عن مثالاته إلاّ نادراً ، ولكن هذا لا يعني أنه تمسَّك حـرفياً بمثـالاته أو أنَّـه كان يمتثـل لأوامر أولئـك الذين كـانوا يمارسونها . لقد كان يُصِرّ على التعريف بتصوّراته العرفانيَّة والسيـاسيّة ، دون أنْ يتوانى عن نقد الديانات والأيديولوجيّات . فالحريَّة الـرفيعة تكمنُ ، بنـظره ، في إمكان الاختبار الحـر لكل شيء ، بمعـزل عن كل مفهـوم مُسْبَق أو شائـع ، كما تكمن في إمكـان الوجـود الحر بـدون قيـود جـاهـزة ، بحيث يُتَـاحُ للكـائن أنْ يتشخّص وهو يكتشف ، في كل آنٍ ، حقيقته ، ويمارس حريَّته الخاصة مباشرةً ، بـدون أي وسيط . كان جنبـلاط يتعلَّم ويُعلِّم : **إن الحـريـة هي ممـارسـة الحق والحقيقـة** ، غير أن الحقيقـة تتضمن كل مـا نكتشفه بـأنفسنا ونعـرفـه بـأنـه حق وحقيقي من خلال اختبارنا الشخصي . إن كمال جنبلاط يعطينـا ، هنا ، أحـد مفاتيح جدليته التوحيديَّـة . وبالتـالي ، يجب أن نختبر كـل الأديان (وقـد اختبر جنبـلاط بنفسه المسيحيـة مـا بـين ١٩٣٧ و ١٩٤٥ ، والـروحـانيـة والعـرفـانيـة اليـونانيـة ـ الهنديـة ما بـين ١٩٤٥ و ١٩٥٩ ، والإسـلام والتصـوُّف الإسـلامي وحكمـة التـوحيــد الـدرزي مــا بـين ١٩٥٩ و ١٩٧٠ ، ونشــر بعض الكتب التوحيدية المقدَّسة ما بـين ١٩٧٠ و ١٩٧٤) ، لكي نكتشف الخط الذي يقـودُنا من الوحدة إلى التوحيد الذي يسجم الأديان الـواحديـة ويؤلّفُ بينها عقـلاً ، لا نقلاً .

في مـوازاة ذلـك ، يُفتـرض بنـا إختبـار كـل العقـائـد والمــذاهـب ، كـل الشعارات والأصول الفكـريَّة ـ الأفكـار الأساسيـة ـ بدون أي تـردُّد ، نظراً لان التقدميَّة السياسيَّة لا يمكنها أن تكون سوى اختبار عقلاني للواقع البشري . وينبّه كمـال جنبلاط إلى أنَّ الـذي لا يختبر الـوقائـع الملموسـة لن يـدرك أبـداً حقيقـة الـوجود الأخيـرة ؛ وأن الذي يؤدي دوره خـارج مسارات التـطور التـاريخي لن يكون له الحق أبداً في إدِّعاء الانتساب الى التقدميَّة الصحيحة . كما ينبِّهُنا إلى أن

السياسي الذرائعي ، الحَدَثي ، الذي يمارسُ السياسة مُنقطعاً عن كل تنظير عقلاني لن يكون له حقّ الإدّعاء بأي انتماء الى الارتقائية الكليَّة .

يبقى أن نعرف كيف تمكَّن كمال جنبلاط من اكتشاف هذا الوعي الجدلي القائم على وحدة الحرية والحقيقة ، والذي تمسَّكَ بممارسته حتى النهاية ؟ إن هذا البحث العلمي المتواضع هو تمهيد يرمي إلى إبراز بعض المعالم المُميَّزة لاختباره السياسي ، وإلى التدقيق في مصادره ومراجعه المعرفيَّة ، وإلى صياغة خلاصة فلسفية ـ سياسية جامعة لتأملاته الانتقاديَّة الجدليَّة . بكلام آخر ، ليس عملُنا هذا سوى قراءة موضوعيَّة وعلميَّة لتجربة انسانية من أغنى تجارب عصرنا . وحتى لا تبقى « المعاصرةُ حجاباً » ، فإننا نطمح بهذا الكتاب إلى انفتاح لبنان المعاصر على تاريخ رجال دولته ، لكي يعاوِدَ التفكيرُ والنَّظرُ في مستقبله ، في ضوء توليفٍ سياسي طالما بحث عنه كمال جنبلاط وقام بصياغته علميّاً .

الكتابُ الأوَّل

ثورةُ « الأمير الحديث »

(٦/ ١٢/ ١٩١٧ ـ ١٦/ ٣/ ١٩٧٧)

٢ ـ إشكاليَّاتُ البُطولة : التراثُ والثَّورة

(أ) من جانبولاد إلى الجنبلاطيَّة
(ب) الجبَلُ والطاحونةُ الطائفيَّة

من هو كمال جنبلاط ، هذا الرجل الذي شاءَ أن يكون تاريخه الشخصي تتمّةً وامتداداً لبطولةٍ إشكاليّة وغير متواصلة ، حيث أن التراثَ والثورة ، القبائل و « **الأمّة** » لم تنقطع عن التشابك والتداخل ، ولا عن مطارحة ما يُسمَّى اليوم بـ « **القضيَّة اللبنانيّة** » ؟ كان قد أشار في مقالةٍ مهداة إلى المسيح ، مسيح كل الأزمان ، الى الطفل الذي يُواصل ولادته وتجدّده في كل منا : « في كل نفسٍ يحتجبُ طفلٌ يبغي الظهور ويقصد التجلّي في ربيع الوهةِ الإبداع » ؛ وأضاف متسائلاً : « أي ربيعٍ أروع وأبهى وأهنأ للنفس من ربيع تفتّح الحقيقة الأخيرة والنعمة القصوى والحياة المُطلقة في مسالك القلب والعقل » ؟[1] .

إنه المعلّمُ الذي قضى سنيّ حياته وجهاده يُعلّمُ أن مسألة الحرية لا حلَّ لها خارجَ نُصرة الحق وانتصار الحقيقة ؛ وهو أيضاً السياسي الذي يعرفه معظمُ اللبنانيّين ، فلا يتجاسرون ، على الرغم من معرفتهم هذه ، على الزعم بأنهم عرفوه حقَّ المعرفة وفي العُمق . وهو أخيراً القائد المسؤول ، الشخصيَّة البطوليَّة التي تستوجبُ فهماً صحيحاً ، فهماً علميّاً وموضوعياً ، على الرغم من كل مصاعب النظر والقراءة المنهجيَّة لتجربة سياسيَّة غنيَّة بالنتائج والتأملاّت . لقد قيلَ فيه الكثير ، معه وضده ، لكنَّه هو ذاتُه لم يكشُفْ عن أسرار شخصيّته .

---

(١) كمال جنبلاط : **ولادة الطفل** ، الأنباء ، ١٩٦٥/١٢/٣١ ، ص ١ .

(أ) من جانبولاد الى الجنبلاطيَّة

في حياة العظماء يتداخل التاريخ والأسطورة . ولكن بقدر ما كان كمال جنبلاط يتقيَّدُ بعقلانيَّة صارمة ، كان يجب عليه أن يواجه بيئةً لم تكوِّن بعد سوى رؤية أسطورية - بطوليّة عن تاريخها . فهو ينتسب إلى أُسرةٍ عريقةٍ جداً يرتبطُ تاريخُها السياسي والعسكري ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المشرق العربي - حيث لم تنقطع الأُسَرُ والقبائلُ عن التحارب والبحث المتبادل عن هُويَّة « وطنيَّة » . وبوجهٍ عام ، يستلزمُ تاريخُ هذا النوع من الأسر السياسيَّة العسكرية رؤيةً واقعيَّة ومعقلنة . ولكن تاريخ أسرة بني جانبولاد يستلزمُ ، فضلاً عن ذلك ، نظرةً استرجاعيّةً خليقةً باظهار بطولةٍ إشكاليَّةٍ تمتَدُّ من التراث الى الثورة والانتفاضات . فالأسرة الجنبلاطيَّة الشهيرة في تاريخ جبل لبنان ، تستوجبُ التعريف بموقعها ودورها في نطاق الأحداث والحركات والثورات التي اندلعت في البلاد . وهذا أيضاً هو حالُ معظم العائلات العربية القياديَّة أو الممتازة التي كُتِبَ تاريخُها إما من زاوية المدح (والمدحُ يذبحُ الخطابَ التاريخي) وأما من زاوية الاعتراض والخصومة .

كثيرةٌ جداً هي الالتباسات والمفترضات المتعلّقة بنسابة بني جانبولاد : فهل المقصود أسرة عربية ، عبَّاسيَّة أو طالبيَّة ، أم المقصود أسرة بدوية قديمة جداً ؟ وهل بنو جانبولاد أسرة إسلامية من نسب كُرديّ ، ذات آداب وعباداتٍ سنّية ، تدروزت في زمنٍ متأخّر ؟ مهما يكن الأمر ، فإننا أمام أسرة شرقيَّة توزَّعت بين

سوريّة ولبنان وتركيا وإيران والسودان ، الخ . واننا لا ندَّعي في هذا الفصل المضي بعيداً في طريق البحث التاريخي ؛ وهذا معناه أننا سنقتصر على المسار التاريخي الذي يسمحُ لنا بإبراز شخصيَّة كمال جنبلاط ومثالاته الأسريَّة القديمة .

ان كلمة « جنبلاط » تنحدر من أصل تركي ، وتتألف من لفظين « جان » و « بولاد » معناهما الجامع « روحُ الفولاذ »(*) ، وهذا يعني أنَّ الانتساب الى هذه الأسرة يُشير إلى انتماء لبطولات روحيَّة وفولاذيَّة مُعيَّنة . ومما يلفتُنا أن بعض المؤرّخين ، كالدكتور سليم الهشّي ، يفترضون بأن الجذر النموذجي (جانبولاد) لم يظهر إلاّ في بدايات القرن الثالث عشر ، ليدلّ على تسمية بطولية ذات أصل قَبَلي . وعلى امتداد سبعة قرون متواصلة ، حمل رجالٌ ونساءٌ شجعان هذا الاسم الأسطوري ، وقدَّموا حياتهم أضاحي ، دفاعاً عن جماعتهم وعن أفكارهم ومعتقداتهم . إذاً ، جانبولاد الذي سيُلفظ جنبلاط في لبنان تكيُّفاً مع اللفظ العربي ، هو البطل الشجاع والإشكالي : وهو أيضاً القائد/الزعيم الذي يستمدّ نفوذه وقيمته من شجاعته الذاتيّة المقترنة بشجاعة رجاله . فالشجاعة في تاريخ القبائل الشرقية ليست ظاهرة فرديَّة وحسب ؛ وإنما هي بوجه خاص نتاج تماسك الجماعة في ميادين العمل والإداء . ومثالُ ذلك أن شمس الدين (١٣٢٥ ـ ١٣٨٥) ، حاكم ولاية حكارى في تركيا ، كان قد حمل إسم جانبولاد بمعنى الزعيم الشجاع ؛ كما كان قد حمله أخواه بهاء الدين (١٣٣٠ ـ ١٣٩٠)، ومُنتشى (١٣٩٠ ـ ١٤٢٥) ، وبن عربو (١٣٧٥ ـ ١٤٢٥) وجمال الدين (١٣٦٥ ـ ١٤١٥) وأحمد جانبولاد (١٤٣٥ ـ ١٥٠٠) .

وسواءٌ كان أصل بني جانبولاد تركياً أو كردياً ، فمن الثابت أن كمال جنبلاط يرتقي بنسبه إلى أسرة جانبولاد في معرَّة النعمان (كلس ، سوريَّة ، نحو

(*) مُولِّدُ القوَّة : Jan Boulad .

١٥١٢) . فقد كان قاسم جانبولاد (١٤٨٠ - ١٥٢٥) ذا شهرة واسعة في حلب ، وحمل للمرَّة الأولى لقب بيك (Beg التركي) الذي كان له عدَّة دلالات سياسية - منها الكبير والسيِّد والوالي ، حاكم منطقة[1] . هذا ، وكان قاسم جانبولاد معاصراً للأمير فخر الدين الأول (أمير جبل لبنان ما بين ١٥١٦ و ١٥٤٤) ، وللسلطان العثماني سليم الأول (وهو السلطان التاسع في سلالة بني عثمان ، ما بين ١٥١٢ و ١٥٢٠) . وبعد ذلك ظهرت سلسلة من مشاهير بني جانبولاد في القرن السادس عشر ، نذكر منها : حبيب (١٥٠٠ - ١٥٣٥) ، جانبولاد (١٥٣٠ - ١٥٨٠) ، حسين (١٥٦٢ - ١٥٩٨) . ولكن الوجه الأبرز ، بعد قاسم جانبولاد ، كان علي جانبولاد صاحب اللقبين العثمانيين الرفيعين (البيك والباشا) اللذين يدلَّان على علوّ مكانته . ومن جهة ثانية ، كان العام ١٦٠٠ قد تميَّز بحوادث حلب ، حيث كان على علي باشا جانبولاد أن يواجه الاضطرابات والفتن المُثارة ضده من حماه إلى أضنه ، ومن كسروان حتى جنوب جبل لبنان . وكان قد تمكن في ١٦٠٧/١/٢٥ من وضع حدٍ لتلك الإضطرابات ، فنال مجدَّداً لقب الوالي الذي امتدَّت ولايته من حلب إلى دمشق وطرابلس وكل الأراضي المقدَّسة . ومما يلاحظ من جهة ثالثة ، أنه في ١٦٠٧/١٠/٢٠ تمَّ التوقيع على معاهدة تحالف بين آلمديسي وبني جانبولاد ؛ فاعتبر العثمانيون هذه المعاهدة بمثابة مشروع استقلالية وتمرُّد . فلم يتأخر العثمانيّون في الرَّد الرامي الى إنهاء ولاية علي باشا جانبولاد . فأوكلوا مهمة تصفيته سياسياً وعسكرياً إلى الصدر الأعظم ، مُراد باشا القُبُوجي (١٥٢٠ - ١٦١١) . ونتج عن معركة عُمُق التي دارت رُحاها في ١٦٠٧/١٠/٢٢ ، انهيار جبهة بني جانبولاد وتراجعُ قواتهم نحو حلب . وسارت قوات حسن باشا الترياقي (١٥٧٠ - ١٦٣٥) نحو حلب ، تساندُها قوَّات ابن سيفا والي

---

(١) راجع في موضوع الألقاب والتلقيب ، كتابنا : نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية ، منشورات دار الحداثة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٥٩ وما بعدها .

طرابلس (محافظة لبنان الشمالي حالياً) . وكان علي باشا جانبولاد قد لجأ مع أقرب انسبائه ومعاونيه الى قلعة حلب ، طالباً العونَ والمساندة من الأمير **فخر الدين الثاني (١٥٧٢ ـ ١٦٣٥)** ، ولكنَّ الأمر انتهى بانهزام بني جانبولاد[1] .

بعد مجزرة حلب ، بحث الناجون من بني جانبولاد عن مكان آمن لدى الأمير فخر الدين الثاني في جبل لبنان . وعندها بدأ تحوُّل اسم جانبولاد الى **جنبلاط** انسجاماً مع التلفُّظ العربي . وكان **جنبلاط جنبلاط (١٥٩٠ ـ ١٦٤٠)** هو الأبرز والأميز بين أفراد أسرته . ويلفتنا المؤرخون الى أن بني جانبولاد قدموا الى جبل لبنان على مرحلتين أو دفعتين : الأولى ما بين ١٦٠٧ و ١٦١١ ، والثانية ما بين ١٦٣٠ و ١٦٣١ . فأخذ جنبلاط جنبلاط يكتسبُ دوره كزعيم في ظلّ فخر الدين الثاني ، قبل أن يصبح الجنبلاطيّون الدروز « سيوف جبل لبنان » أو « سيوف لبنان » ، كما يقول كمال جنبلاط . في البداية كان جنبلاط جنبلاط يحمل لقب شيخ ، وهو من ألقاب الوجاهة في الجبل ؛ فهو لم يكن آنذاك سوى قائد عسكري في قلعة الشقيف ، ولم تكن حاميته تضم سوى خمسين رجلاً من أهل السيف . ومن ذلك الموقع العسكري ستندلع الشرارةُ الجنبلاطيَّة لتكوِّنَ حول « جمرتها » أو « غَرَضيّتها » الإرهاصات الأولى لحزب سياسي قوامُه « الإجماع الجنبلاطي» الذي سيتحالف معه الشيخ **يزبك بن عبد العفيف بن عماد** ، أحد كبار معاوني الأمير فخر الدين ، إلاّ أنّ الخلاف بين **جنبلاط و يزبك** سيؤدي إلى انقسام في قيادة الجبل السياسيَّة ، أو لما يُسمَّى في أيامنا

---

(١) يذكر **كمال جنبلاط** في كتابه « في سبيل لبنان » ، منشورات ستوك ، باريس ١٩٧٨ ، ص ٦٣ ما يلي : « حين غادر أجدادُنا شمال سوريّة ، جاءوا ليقيموا بادىء الأمر في مزرعة الشوف ، حيث وجدوا ملاذاً في قبوٍ صغير . وكان ذلك بعد وقت قصير من شروع أحد أجدادنا الأمير جانبولاد (وهو الاسم الكردي للعائلة) في إقامة مملكة صغيرة في شمالي سورية تضمُّ حمص وحلب وحماه ودمشق وقسماً من تركيا الأناضوليّة . وكان قد تمكّنَ من الحفاظ على استقلالها طيلة عدة أعوام ، وعقد بشكل خاص معاهدات مع الفاتيكان ودوقيَّة توسكانة واسبانيا والدويلات المسيحية آنذاك » .

باقطاعيَّة القيادة ، المميَّزة بدورها بظهور عشيرتين حزبيتين : الجنبلاطيَّة واليزبكيَّة .

تُوفّي جنبلاط جنبلاط عام ١٦٤٠ في قلعة شقيف أرنون ، وانتقلت بعده الزعامةُ إلى رباح جنبلاط (١٦١٥ - ١٦٩٠) في مزرعة الشوف[1] ، ولكنّه لم يتعاط السياسة ، فاكتفى بالإشراف على أملاكه ، وانجب ثلاثة أبناء - فارس ، شرف الدين و علي - ، كان أخيرهم هو الأمير ، الشيخ والزعيم : « هناك رجلٌ آخر من أجدادنا ، **الشيخ علي جنبلاط** (١٦٨٠ - ١٧٧٨) ، « شيخ المشايخ » ؛ كان رئيساً لأربعة مشايخ آخرين ، ومن هنا جاء لقب **شيخ عقل الدروز** . في أية مرحلة دخلت هذه الأسرة في المذهب الدرزي ؟ لا نعرف متى بالضبط ، لأن المسلك الدرزي صريحٌ جداً في هذا الموضوع : لا يمكنُ، عادةً ، لأيّ غريب عن المذهب الباطني أن يصبح درزياً »[2] . إذا ، كان **الشيخ علي**[3] هو الوريث السياسي للشيخ التنُّوخي ، **قَبلان القاضي** (المتوفّى عام ١٧١٢ ، بعد معركة عين دارة التي وقعت عام ١٧١١) . أقام الشيخ علي في بعذران ، منتهجاً سياسةً رشيدةً قوامُها المواءمة والتأليف بين القلوب وتقريب وجهات النظر المتباعدة ، وإيلاف الطوائف والنفوس - فالنَّاسُ كلُّهم عيالُ الله . وبروحيَّة الانفتاح والإيلاف هذه، كان الشيخ علي جنبلاط يسهمُ في بناء دير

(١) « بعد ذلك اقترن أحد « أجدادنا » ، [علي] بن رباح جانبولاد ، بفتاة غنية ، هي الإبنة الوحيدة لأسرة القاضي التي كانت تسود المنطقة بأسرها تقريباً ، من الوجهة الاجتماعية والدينيَّة : أولئك هم الدروز . وبعد وفاة والد تلك الشابة انتقل الميراث كلّه الى يدي [علي] جانبولاد ، وعلى هذا النحو أخذنا نملك بعض الممتلكات في هذا البلد » ؛ كمال جنبلاط ، في سبيل لبنان ، مرجع سابق ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٣) « كان جدّي علي جانبولاد الأول في الشرق الذي أحسن معاملة المسيحيين في سورية ، فمنحهم نفس الحقوق ونفس الحريّات الممنوحة للرعايا الآخرين في الامبراطورية « العثمانية » . المرجع السابق ، ص ٦٣

المخلّص- مقدّماًالأرض والمال -، وهناك في الدير هذاغرفةٌ تُعرف بغرفة الشيخ علي جنبلاط . يضاف إلى ذلك أن الشيخ علي جنبلاط كان قد تلقّى رسالة من البابا كليمنوصوس الثالث عام ١٦٧٥ ؛ وكان قد امتلكَ عدداً من القرى في البقاع وسهله ، ظلَّت تُستثمر حتى حركة ١٨٦٠ .

تُوفِّي الشيخ علي جنبلاط عام ١٧٧٨ ، مُخلِّفاً ستة أبناء : قاسم ، يونس ، جنبلاط ، نجم ، محمود وحسين . ويُعتبر الشيخ علي جنبلاط المؤسس الحقيقي للزعامة الجنبلاطية في لبنان : « إن الشيخ علي جنبلاط كان شيخ عقل أي زعيماً دينياً عند الدروز فضلاً عن زعامته المدنيَّة »[1] .

بعد الشيخ علي ، تولَّى الزعامة الجنبلاطية ولدُهُ قاسم (من ١٧٧٨ إلى ١٧٩١) الذي كان قد أقام في المختارة فواجه مرحلة صراعٍ ونزاعٍ أدَّت إلى انسحابه نحو جبل عامل حيث حلَّ ضيْفاً على الشيخ حيدر الصعبي . ومما يُذكر أن الأمير يوسف الشهابي اقتحم قصرَ المختارة ، وان اقتحامه هذا انتهى بمصالحةٍ تمَّ بموجبها دفع ١٥٠٠٠٠ غرش ، ولكنَّ ضريبة الشاشية (وهي مبلغ من المال كان يُفرض على أصحاب العمائم)، رُفضت دينياً وسياسياً . وبعد هذه المرحلة العصيبة لعب الشيخ قاسم جنبلاط دوراً حاسماً في تنصيب الأمير بشير الشهابي (١٧٦٧ - ١٨٥٠) . وقد دعا الشيخ قاسم جنبلاط الأمير بشير الشهابي ، ليلاً ، الى قصره في المختارة ودارت بينهما مباحثاتٌ سرِّية ، حضرها الشيخ حسين ماضي ، والشيخ أبو علي البتدّيني (صاحب خلوات بيت الدين ، المعروف باسم شرف الدين الغطيمي من كفرنبرخ ، ١٧٥٠ - ١٨٣٠) . وبعد المداولة تمَّ الاتفاق على تنصيب الأمير [الماروني] بشير الشهابي حاكماً على الجبل مكان الأمير يوسف[2] . و « انطلاقاً من الأمراءِ الشهابيين ، منذ ٣٠٠ سنة ،

---

(١) د . عباس أبو صالح ود . سامي مكارم : تاريخ الموحدين الدروز السياسي والعسكري في المشرق العربي ، منشورات المجلس الدرزي للبحوث والانماء ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٦٤ .
(٢) كمال جنبلاط : في سبيل لبنان ، مرجع سابق ، ص ٦٦ - ٦٧ .

أخذ بنو جنبلاط يلعبون دوراً ناشطاً في السياسة اللبنانيَّة ؛ وفي الواقع كان ذلك قد صار تقليداً في العائلة . . . وعلى هذا النحو لعب الدروز ، من خلال آل جنبلاط وبعض العائلات الأخرى ، دوراً أولياً في تكوين ما يسمّيه الأب يواكيم مبارك وضع الفكرة اللبنانية . فهذه الإمارة شبه المستقلة كانت مرتبطة بالإسلام السياسي من خلال ولاءٍ معين للباب العالي ، ولكنها في الوقت نفسه كانت تتمتّع باستقلالية واسعة »[1] ، وقد « كانت الأهمية السياسية للدروز تصدر عن دورهم الحربي . وكان بنو جنبلاط في لبنان من بين الأوائل الذين أنشأوا أحزاباً سياسية كانت تمتدُّ الى كل مناطق البلاد ، من الشمال حتى الجنوب »[2] . وقد كانت التشكيلاتُ السياسية الشعبية الأولى تُعِدُّ وتُكوِّنُ الصورة الأولى لنوعٍ من علمنة السياسة اللبنانية ، العلمنة المُعزَّزة بعقلية تحرُّرية عند الدروز ، والمُجابَهة بـ « فكرة طائفية ضيقة لدى الطائفية المارونيَّة » جعلت لبنان يفقدُ فاعليَّةَ سياسته الخارجية وتركيبة الحرية الداخلية الممنوحة لكل المواطنين[3] .

في الواقع ، مع تولية الأمير بشير على الجبل من جهة ، ثم تولية الشيخ بشير جنبلاط (١٧٧٥ ـ ١٨٢٥) على زعامة الدروز من جهة ثانية ، كانت قد بدأت « حربُ البشيرين » على الإمارة أو السلطة . ومما يستحقّ الذكر في هذا المجال ان « البيت الجنبلاطي بزعامة الشيخ بشير جنبلاط [كان] السند الدرزي للأمير بشير ، فيما كان مشايخ النكديّة من أكبر معارضيه ، ومن مؤيدي الأمير يوسف وأولاده من بعده . وكثيراً ما ساند الحزبُ اليزبكي بزعامة آل عماد موقف الامير يوسف»[4] . يُضاف الى ذلكَ أنَّ الشيخ بشير جنبلاط كان رجل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٤) مكارم وأبو صالح : تاريخ الموحدين . . . ، مرجع سابق ص ١٦٨ ، هناك خطأ في تاريخ وفاة الشيخ بشير جنبلاط حيث ورد عندهما أنه توفّي عام ١٨٢٤ ، في حين أنه أعدم عام ١٨٢٥ فاقتضى التنويه .
Sélim Hichi : La Famille de, Joumblatt, éd. privée

مآثر كبرى ، منها أنه جمع بين روحانيَّة الإسلام وروحانية المسيحية ، **فبنى جامع المختارة عام ١٨١٤ وكنيسة المختارة للموارنة عام ١٨٢٠** ، ومنها أن زعامته « لم تقتصر على الدروز بل شملت بفضل غناه واتساع رقعة إقطاعه طوائف أخرى في لبنان . وكان للشيخ بشير علاقاتٌ ذات شأن مع حكام الولايات المجاورة ، بحيث أن هذا التحالف ساعد الأمير بشيراً كثيراً على القيام بدور مهم خارج حدود ولايته ، وأهمها مساهمتُه في القتال ضد الحركة الوهّابية سنة ١٢٢٥ هـ/ ١٨١٠ م »[١] .

لقد كان الشيخ بشير جنبلاط مخططاً بارعاً لإمارة أو دويلة(*) تمتدّ حدودها من البحر حتى الجبل ، ساعياً لتنفيذ مخطّطه بكل وسائل القوة المتوفّرة لديه ، يقول عارف أبو شقرا في هذا الصدد : « كان [الشيخ بشير] يرى أن توحيد الدروز وجمعهم في منطقة واحدة من أوكد أسباب قوّته وأفضل الوسائل التي تظهره بمظهر الجبَّار ، فضلاً عن كونها قوَّة وعزّة للدروز أنفسهم ؛ لذا كان ينوي أن يأتي بدروز الجبل الأعلى فيسكنهم هذا الاقليم في سهل البقاع الذي كان كله مُلكاً له ، وأن يأتي بدروز فلسطين ويسكنهم في إقليم جزين ، وكان معظم هذا الاقليم مُلكاً له أيضاً ، فيتمّ بذلك انشاء منطقة درزية محمية من البحر غرباً وتمتدّ شرقاً حتى جبل حوران يكون هو المهيمن عليها ويكون معظم سكانها جنوداً له »[٢] . لكن الدولة العثمانية سرعان ما قطعت الطريق على طموح الشيخ بشير جنبلاط ، فأمر السلطان محمود الثاني (١٧٨٥ - ١٨٣٩) والي عكا سليمان باشا باعدام الشيخ بشير وإرسال رأسه الى اسطنبول . لكن السلطان محمود الثاني تراجع عن قراره وعفا عن الشيخ الذي ابتنى جامع المختارة وأعاد

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

(*) Ethnarchie ، معناها في الأصل ولاية شرقيّة .

(٢) عارف أبو شقرا : الحركات في لبنان ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٥ - ١٦ .

جمع الضرائب المفروضة على عشيرته في سني الحرب ، ولبس العمامةَ وأرخى لحيته وتعقَّل [1] .

لكن ذلك لم يكُن أكثر من هدنة ، تعرَّض بعدها الشيخ بشير جنبلاط لمحاولات اغتيال ، رافقها تحريك الشوكة اليزبكية بدافع من الأمير بشير الشهابي ، إذ عُقد مؤتمر في دمشق تقرَّر فيه استعادة الحكم من الأسرة الجنبلاطية وتصفية الشيخ بشير جنبلاط والتنكيل بأنصاره ومحاربتهم بكل الوسائل . وما لبثت أن اندلعت « حربُ البشيرين » بشكل حاسم ونهائي : ففي ٧ كانون الثاني (يناير) ١٨٢٥ تمَّ الهجوم على بيت الدين (الشوف) ، وفي التاسع منه وقعت معركة السمقانية ؛ وفي ١٣ منه زحف ألفُ مسلَّح من المختارة الى

---

(١) تجدر الإشارة الى تشديد كمال جنبلاط في السبعينات على أن الدروز كانوا « سيوف لبنان » ، وان الجبل ليس « مكسر عصا » ، فـ « الجبل جَبَلان » ، والإمارة كانت تاريخياً إمارةَ أولئك الموحِّدين المتحدين ، كما كانت في معظم الأحيان ذات طابع محمَّدي ، زدْ على ذلك أن كمال جنبلاط يشير الى هذا الترابط بين ظاهرة الشيخ وظاهرة الزعيم لدى الدروز ، بقوله : « توجد عندنا المجالس ، كما توجد الخلوة . وأنا أعتقد أن الانسان هو من سلالة إلهية ، وان عليه البحث عن جوهر الحقيقة من خلال الأديان كافةً ، وذلك بتخطيها» (في سبيل لبنان ، ص ٨٥) . ثم يحدّد موقفه من هذا التراث التوحيدي الدرزي مؤكداً « أنا موحّد . . أي مؤمن بوحدة كل ديانات العالم ، مهما تكن عباداتها وطقوسها ، مسيحية أو بوذية ، إسلامية أو هندوكية » ، (المرجع السابق ، ص ٨٥) . ويُفسِّر ذلك بقوله : « هناك هذه الكرامة الباطنية الدرزية حيث تتداخلُ الحكمةُ والواقعية . فنحن شعب عريقٌ عمره خمسة آلاف سنة في التاريخ ، وجدُّه هو هرمس ذو الثلاث شعب . [هو في الأسطورة اليونانية إله اغريقي ، ابن زيوس ومايا ، رسولُ الآلهة وشارحُها . وهرمس ذو الثلاث شعب هو الاسم الذي أطلقه اليونانيون على الإله المصري ثوت ، إله العمليات العقلية والكتابة واللغة ؛ راجع كتب هرمس ذي الثلاث شعب ، الموضوعة في القرن الثالث بأقلام العرفانيين من أرباب الافلاطونية الجديدة ؛ المؤلف] ، هرمس المعروف هنا باسم امحوتب [هنا أي في مصر ، لأن امحوتب هو المعمار المصري (نحو ٥٠٣٠ ق . م) الذي آلهه المصريّون لاحقاً ، والذي شبَّهه اليونانيون بأسكليبوس] . فأنتم في بلاد يُقرأ فيها سقراط ، فيثاغورس أو أفلاطون ، ويُقال « عليهم السلام » . إنها ضرب من ضروب اليونان الانسانية الصغيرة ، وهي بالإجمال أغورا يونانية حيث يهتمّ الناس بكل شيء » . (المرجع السابق ، ص ٧٥) . /هامش] .

بعقلين ، ودارت معركة السمقانية الثانية ، فمعركةُ الجدَيدة . . . وفي يوم السبت ١٨٢٥/١/١٩ ، انسحب الشيخ بشير جنبلاط تاركاً أمواله وأملاكه . واقتحم الأمير خليل الشهابي (١٧٩٠ ـ ١٨٥٠) قصر المختارة فنهبه وهدمه وهدم الجامع ـ وانتقل الى عين قني (الشوف) حيث هدم قصور الجنبلاطين وكذلك في بعذران حيث هدم قصر الشيخ علي جنبلاط الأثري . لقد خرج الشيخ بشير منفياً مع ولديه قاسم وسليم ، وولدي أخيه قاسم ـ وهما أحمد وأمين ـ وانتقلوا من باتر إلى كفرحونة وحاصبيا وعرنه ونوى وجيدور في حوران . وقد جرى هناك اعتقالُ الشيخ بشير ونقله الى دمشق ثم الى عكا ، حيث نفذ عبد الله باشا (١٧٥٩ ـ ١٨٤٩) أمر عزيز مصر (محمد علي ، ١٧٦٩ ـ ١٨٤٩) بإعدام الشيخ بشير شنقاً مع الشيخ أمين العماد (حزيران ، يونيو ، ١٨٢٥) . ووصف هنري غيز هذا الحدث الجلل بقوله : « مات هذا المُحارب المُهاب بشجاعةٍ وثباتٍ »[1] .

---

(١) Henri Guys: «Ce guerrier Redoutable est mort avec courage et sans résignation » . **Beyrouth et Le Liban** , 2 vol , Paris 1850 ; voir également , **Voyage en Syrie** , Paris 1855 .

(ب) الجبلُ والطاحونةُ الطائفيَّة

بعد إعدام الشيخ بشير جنبلاط، بدأت حقبة جديدة من التطاحن الطائفي والانقسام السياسي في الجبل بين زعماء الموارنة ومشايخ الدروز . فأخذت القبليّة الطائفيّة تحطّمُ «النواة الوطنية» لجبل لبنان الذي صار جبلين من داخله، وراحت زعاماتُ الانقسام والتقسيم تفرضُ نفسها في ظروف الحركات الجديدة التي كان يجري إعدادها، لا سيما بعد قدوم قوّات إبراهيم باشا بن محمد علي (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨) الى لبنان. كان الجنبلاطيّون يعارضون إبراهيم باشا وقوّاته، معتبرين ان والده محمد علي قد لعب دوراً حاسماً في اعدام زعيمهم الشيخ بشير جنبلاط، آخر موحِّد لجبل لبنان في مطلع القرن التاسع عشر . ومما يلاحظُ في هذا السياق ان إقطاعية القيادة أخذت تتراجع، منذ العام ١٨٣٠ ، لصالح زعامة طائفية ثنائية القطب (الدروز في مواجهة الموارنة) او لصالح ثنائية اتنوغرافيَّة. والحال فإن التطاحن الطائفي الذي تشكَّل عام ١٨٢٥ ، بعد المجازر المرتكبة بحق آل جنبلاط ، أخذ يطبعُ تأسيسَ الحركة الطائفية الانقسامية بطابعه ، وينذر ببداية مؤامرة دائمة ضد وحدة الجبل ، حيث يُراهِنُ الغزاةُ والمغزُوون على الحروب الاقليميْة. ويذكر بعض المؤرخين « ان ابراهيم باشا وزّع ١٦ ألف بندقية مع ذخيرتها على « العساكر العيساوية » لاجل حفظ مالهم ، لكي يفخروا بها على اقرانهم طائفة الدروز . . . »[1].

---

(١) حيدر شهاب : الغرر الحسان ، ج ٣ ، ص ٧٧٦ ـ ٧٧٧ ، ط ٢ ، بيروت ١٩٦٩ .

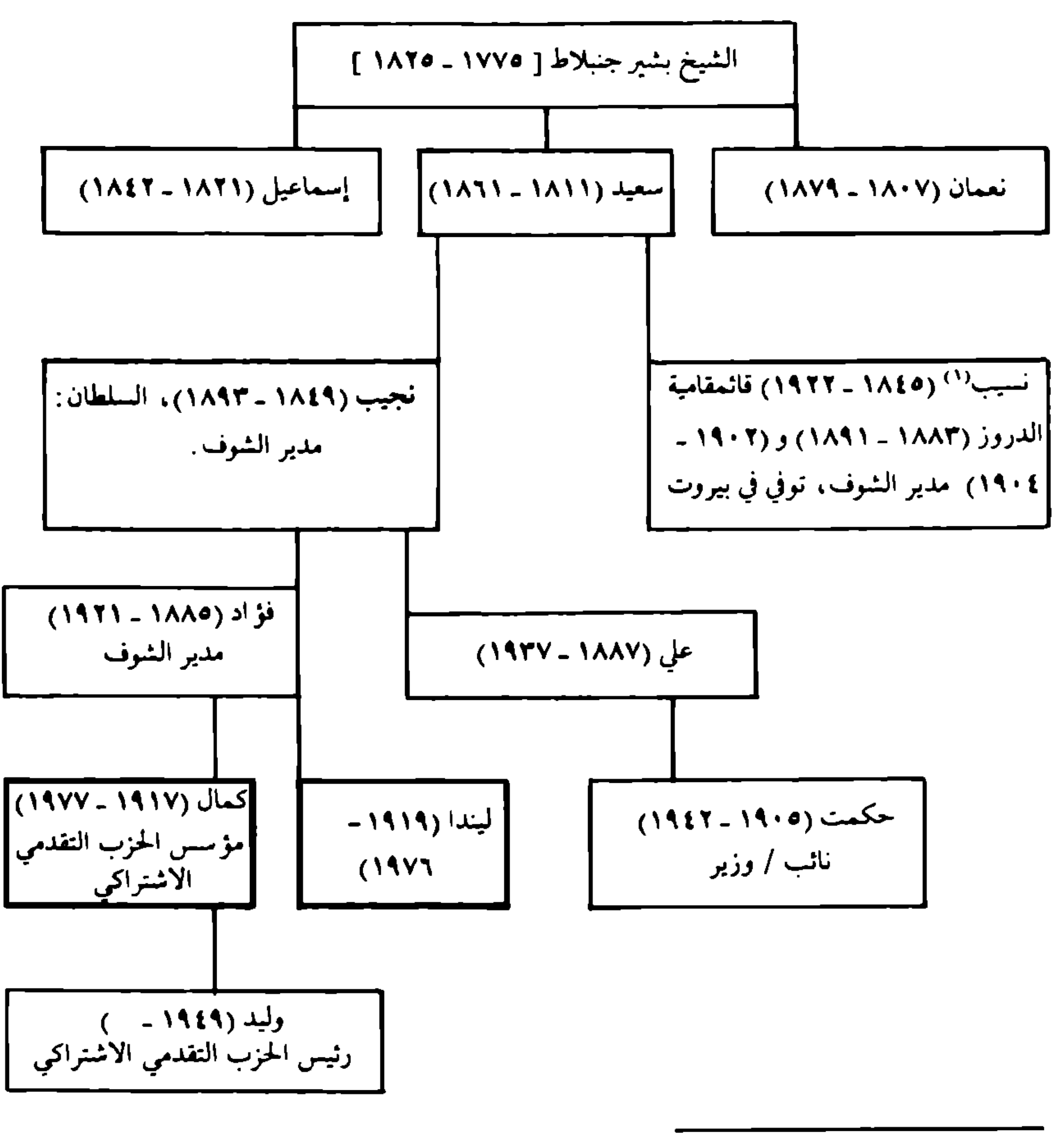
في العام ١٨٤٠ نزلت قوات انكليزية وعثمانية الى الساحل اللبناني، واستدعي بعض الاعيان الدروز، كالأمير حيدر ارسلان(*) (١٧٩٦ - ١٨٩٦) والشيخ محمود القاضي (١٧٨٩ - ١٨٥٩) وابناء الشيخ بشير جنبلاط الثلاثة وهم سعيد (١٨١١ - ١٨٦١) ونعمان (١٨٠٧ - ١٨٧٩) وإسماعيل (١٨٢١ - ١٨٤٢)، لحضور اجتماع سياسي في بيروت. وقد برز بينهم الشيخ سعيد بن بشير جنبلاط الذي تولّى حاكميَّة الشوفيين منذ العام ١٨٤٢، ثم حمل لقب شيخ المشايخ. وصدر أمرٌ من السلطان محمود يأمرُ باعادة الحاكميَّة الى الأسرة الجنبلاطية، فرفض الأمير بشير الثالث (١٧٩٨ - ١٨٦٠) تنفيذ هذا الأمر. فترتَّبَ على ذلك، بين اسباب أخرى معظمها تآمري واستعماري، اندلاع الثورات او الحركات الطائفيَّة. وكان ان وجّهت أصابع الإتهام الى الشيخ سعيد جنبلاط، فاعتقل وسُجن في عكّا حيث تُوفّي بداءِ السِّل وذلك في ١١ نوّار (مايو) ١٨٦١، ودُفن في مقبرة الاوزاعي (جنوب بيروت). ويمكننا الاسترشاد بالترسيم السلالي الآتي لفهم مكانة كمال جنبلاط في هذه البنية الجنبلاطية المتوالية منذ عهد الشيخ بشير جنبلاط:

من المفيد ان نلاحظ ان آل جنبلاط الذين انحصر دورهم السياسي في عهد المتصرفيَّة، لم ينقطعوا عن اداء دورهم السياسي والاجتماعي داخل المُتحَّد او الإيلاف الدرزي. ومثال ذلك فؤاد جنبلاط (١٨٨٥ - ١٩٢١) الذي ولد في المُختارة، وتلقّى علومه في الجامعة الأميركية لكنّه لم يكمّل دراسته لأسباب صحيَّة؛ ثم تسلَّم مديرية الشوف بعد استقالة شقيقه علي (١٨٨٧ - ١٩٣٧)، وعُيِّن في عهد الانتداب قائمقاماً على الشوف.

مما يستحق الذكر ان فؤاد [بك] جنبلاط كان متزوجاً بسيِّدة من آل شمس الدين من غريفه (الشوف) وله منها ابنة مُعاقة [عطيلة] استدعى لها

(*) ارسلان: كلمة تركية معناها« الأسد ».

مربية من عين وزين إسمُها ميَّاسة . ثم بعد انفصاله عن زوجته الأولى، تـزوج السـيدة نظيرة بنت فارس جنبـلاط (١٨٩٢ ـ ١٩٥١) من عين قني (الشـوف) ـ والدتُها فريدة سعيد جنبلاط . وظلت السيدة [السِّت] نظيرة عدة سنـوات دون اولاد، فنـذرت وأُعـطيت: ليـلى (عـام ١٩١٦، مـاتت بحمًّى الأمعـاء وهي في



---

(١) قيل فيه زَجَلاً:

لابـد مـن كـأس الصـفـا يـصـفـى لهـا ... ويخـوض مُـهـرك يـا نـسـيب في مجـالهـا

دار الـبـنـاهـا بـشـير عـمـود الـسـما ... عـار عـلـيكـم تُـنـكـرون انـضـالهـا »

عامها الأول)، وكمال (١٩١٧)، وليندا (١٩١٩).

إن الحدث الابرز داخل الاسرة الجنبلاطية في الربع الاول من القرن العشرين هو **اغتيال فؤاد جنبلاط**، مدير الشوف ، يوم ٦ آب (اغسطس) ١٩٢١ في وادي عينبَال (الشوف) فهذا الحدث لم يكن مأساوياً بالنسبة إلى اسرته فحسب ، بل ستكون له انعكاساته السياسية على مستقبل الزعامة الجنبلاطية في الجبل، وربما أيضاً على سلوك كمال جنبلاط ودوره في السياسة اللبنانية ما بعد الإنتداب .

والحال، لماذا اغتيل فؤاد جنبلاط ؟ امامنا روايتان شفهيّتان من شأنهما تسليط الضوء على حادثة إغتياله :

١ ـ « استقال فؤاد جنبلاط من مركزه احتجاجاً على اغتيال مختار الزعرورية (الشوف) فذهب بنفسه الى مكان الحادث حيث اغتيل بدوره هناك . كان فؤاد بك اسمر اللون ، عصبيَّ المزاج، معتدِل القامة ، شديد القسوة؛ وكان يهتّم بتربية الخيل واحياناً بتربية المواشي. إنه فارس/ خيَّال يتمتَّعُ بالشجاعة والفروسية واقتناء الخيل »[1].

٢ ـ « كان فؤاد بك اعتقل نساء « **العُصاة** » الدروز في الشوف ووضعهن في سجن بيت الدين ، فثار عليه كبارُ المشايخ من جميع «الأحزاب الدرزيّة » الأمرُ الذي أدَّى الى ضعف شعبيَّته كثيراً ، فقرَّر تقديم استقالته الى مدير منطقة الشوف العسكرية . وقع اغتيالُه يوم ٦ آب (اغسطس) ١٩٢١، وهو على ظهر حصان الدكتور خليل المُصفي . يُقال إن حصانه حَرَنَ في بعقلين، فرجاهُ الأهالي بعدم الذهاب، فأصرَّ على الذهاب وضرب الحصانَ بقسوةٍ حتى انطلق الى الأمام، وكان يرافقُه قائدُ سرية الدرك يوسف كبار . وما ان وصل الى التلال المجاورة لمكان اغتيال مختار الزعروريَّة (وكان نصرانيًّا) حتى انهال الرصاصُ

---

(١) من رواية الشيخ كامل ابو حمزة (الشوف)، مقابلة خاصة اجراها معه الدكتور سليم الهشي عام ١٩٧٧ـ راجع تراث كمال جنبلاط ، المقابلات.

عليه، وأصيب بثلاث رصاصات قاتلة »[1].

بعد اغتيال زوجها. لعبت السيدة **نظيرة جنبلاط** (**١٨٩٢ ـ ١٩٥١**) دوراً سياسياً من الطراز الأول، وعلى امتداد ثلاثين سنة (**١٩٢١ ـ ١٩٥١**). فمن هي هذه السيّدة الجنبلاطية الأولى في الحلول محل الرجال على الصعيد السياسي ؟ وايضاً من هي المرأة الدرزية الشوفية الموحِّدة التي اخترقت سجف التقاليد الجبلية المنسوجة حول دور المرأة السياسي في مجتمع متأخر، قَبَلي وطائفي ؟ واخيراً، كيف استطاعت [الست] نظيرة ان تؤدّي دورها السياسي، إنطلاقاً من زعامة اسطورية ـ بطولية بطبعها، لا تقيم وزناً إلاّ لشجاعة المحاربين ، ولا تتسمّ إلاّ بالطابع المأساوي ـ الاحتدامي حيث يسيرُ الدورُ الحربي والسياسة جنباً إلى جنب ؟

الست نظيرة جنبلاط هي ، قبل كل شيء، زعيمة الغرضيَّة السياسية او « الغَرَض الجنبلاطي » كما كان معروفاً في عصرها ـ او ما يسميه عبد الرحمن بن خلدون بـ « العصبية » (راجع : هذا المفهوم في **المقدمة**). وينسب الى الشيخ بشارة الخوري (**١٨٩٠ ـ ١٩٦٤**)،اول رئيس جمهورية للبنان المستقل (**١٩٤٣ ـ ١٩٥٢**) انه قال : « فخامتي ستزول بانتهاء مدَّة الرئاسة ؛ واما سعادتك فستبقى أبدَ الدهر ». إن هذا القول يزيد الباحثَ المؤرِّخ سعياً وراء شخصية والدة كمال جنبلاط وسلوكها القيادي في مرحلة صعبة من مراحل الصراع الدولي حول لبنان ؛ ويزيدُه اهتماماً بتواصل الجنبلاطية كحزبٍ

---

(١) من رواية عيسى الخوري (المختارة ١٩٧٧)، راجع تراث كمال جنبلاط (المقابلات) هذا وبعد اغتيال فؤاد جنبلاط، أصدرت الحكومة الفرنسية المُنتدبة امراً بوسام استحقاق عُلّق على صدر إبنه **كمال** (في قصر المختارة لوحة زيتية تُشير الى ذلك)؛ فقال أحمد تقي الدين في ذلك عام ١٩٢١ :

وبيتٍ رفيعٍ قد وقفنا بظلّهِ ... ومن حولهِ جَمْعٌ يقومُ ويَقْعُدُ
به شبلٌ وفيه لبوءة لها ... كلُّ أهلِ الفَضْلِ بالفضلِ يشهدُ
ولاح وسامُ الطفلِ بالصدر فرقداً ... كما ان هذا البيتَ بالشُوف فرقَدُ
فما أبلغَ الملأَطَ في صَدْرِ بيتهِ ... «على مفرقِ الشوفينِ بيتُ مُوطدُ».

سياسي عريق . يُشار في هذا الشأن الى ان السيدة **نظيرة جنبلاط** كانت تؤدي دورها السياسي على رأس المتحّد الدرزي، وفقاً لتقاليد إقطاعية القيادة المتداخلة مع اساليب وسياسات الانتداب الفرنسي في لبنان والمشرق العربي . **لقد** اتهمت السيدة نظيرة جنبلاط بانها سايرت فرنسا وسياستها في لبنان وسورية. إلاّ أنّ السياق التاريخي لأحداث ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ ـ ولا سيما محاولة إشعال النار في الشوف ضد الفرنسيين تجاوباً مع ما كان يجري من انتفاضات وثورات في سورية ـ، يبقى في نظرنا هو المرجع الأصلح للحكم على سياسة سيّدة الشوف بموضوعيّة . ويُقال في باب التبرير ـ وليس التفسير ـ « إن السيدة نظيرة أرادت ألاّ يذل الشوف وألاّ يتحكّم الفرنسيّون فيه كما يشاؤون ؛ فهو مركز زعامتها وزعامة أسلافها من قبلها وزعامة ورثتها من بعدها »[1]. ومما يسجّل لها أنها حالت مراراً دون تصادم الدروز والفرنسيين، وأنَّ صيتها «بَعُدَ بحسنِ الإرادةِ وسمو المدارك وهي من فُضليات النساء الواقفات على حقائق الأمور؛ وكان لها يدٌ طولى في إخماد الثورة التي اتصلت بقضاء الشوف . ولا ريب في ان نجلها المشار اليه [**كمال**] سيكون له شأنٌ يذكر بعد ان تكون هذّبته بنفسها وعلمّته في المدارس العالية وخرج منها بالغاً أشُدَّه وحاملاً للشهادات التي تؤهلُه إلى أسمى المراكز »[2].

واما بخصوص طريقتها السياسية فنذكر ان هذه السيّدة احتفظت بحجابها حتى سن الخامسة والخمسين، وانها استنّت لنفسها في إتصالاتها بالسلطة الفرنسية سُنّة استدعاء سماحة **شيخ العقل** لحضور تلك المقابلات وفقاً لمنهج سلفي غايتُه إظهار وحدة الجماعة سياسياً ودينياً. إن الشهادة التالية تساعدُنا على فهم أفضل

---

(١) عفيفة صعب : المرأة الدرزية، رابطة العمل الاجتماعي / الواقع الدرزي، بيروت ١٩٦١/٥/١٤، ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

(٢) المرجع السابق، حيث اوردت عفيفة صعب هذا النص المجتلب من تنوير الأذهان / اسود ، بيروت ١٩٢٨، ص ٦٤.

لشخصية السيدة **نظيرة جنبلاط** ودورها : « كانت السِّت نظيرة تخاطب الناسَ من خلفِ ستارٍ وترتدي الحجاب . ولتسهيلِ مهمّتها تمَّ الرأي على ان تقابل الناس في باديء الأمر من خلف الستار ؛ ثم أزيل الستار وبدأت تقابل الناس وتحلّ مشاكلهم وهي بالحبرة(*) ثم بدأت تستقبل الناس بالمنديل وتسلّم عليهم باليد . ظلّت محتفظة بالمنديل الأبيض على رأسها حتى آخر يوم من حياتها. اكسبتها الحياة الاجتماعية مرونةً في السياسة، فبرزت كشخصية قوّية بفضل نشاطها وإخلاص محازبيها حتى سيطرت على كل الزعامات [الدرزيّة] واصبحت ملكةً غير متوَّجة »[1]. هذا ويُنسب الى **كليمان غرانكور** Clément Grandcour قوله : « إن سيدة واحدة من طراز نظيرة جنبلاط هي عبقرية ، وإن سيدتين من طرازها خطرٌ ،وان ثلاثاً من طرازهاداهيةٌ»[2]. ومهما تكن صحة هذا الوصف الأدبي لشخصيتها، فمن الثابت ، ان نظيرة جنبلاط ملأت فراغاً قيادياً عند الدروز خلال الانتداب الفرنسي على لبنان ، وأهّلت طفلاً يتيماً ليصبح قائداً كبيراً مُكلَّلاً بهالة الحكيم العظيم والزعيم السياسي - حسب العادات الدرزية الحميدة -، قائداً كبيراً ليس فقط في لبنان المعاصر، وهو موطن اختباراته السياسية والثقافية ، بل ايضاً في العالم الافريقي - الآسيوي وعلى صعيد السياسة التقدميَّة العالمية .

(*) ثوب أسود من الحرير تلبسه النساء خارج منازلهنّ.

(1) من رواية الشيخ سلمان ابو حمزة (الشوف) مقابلة اجريت معه خلال استطلاع ١٩٧٧ - ١٩٧٨ .

(2) د. سليم اهشي : تاريخ العائلة الجنبلاطية، ملخّص خاص بتراث الشهيد كمال جنبلاط، ١٩٧٨ .

٣ ـ هُويَّة الأمير الجديد

(أ) ـ صُوَرٌ للشخصيَّة الجنبلاطيَّة
(ب) ـ المثقَّفُ والسياسة
(ج) ـ الحزبُ والتصوُّف

(أ) صُوَرٌ للشخصيَّة الجنبلاطية :

وُلِـد كمالٌ بن فؤاد ونـظيرة في القـرية المُختـارة في يـوم عـاصف ، يـوم السادس من كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٧ ،فاستدعيت مرضعـةٌ من قريـة الخريبة (الشـوف) القريبـة من المختارة، فأرضعت كمالاً بضعـة اشهر ، ثم حلَّت مكـانها السيِّدة شـريفة زوجـة امين سليم حسن من بتلون (الشوف)، فسهـرت على تغـذيته وأخلصت في السهـر عليه حتى العـام ١٩٢٠ . كـانت هـاتان المـرضعتان درزيَّتـين؛ ولكنَّ شخصـين مسيحيـين سيظهـران ايضـاً في طفولته : اولهما عيسى الخوري (١٩٠٧ ـ ١٩٨٣) من عبيَّـه في منطقـة عاليه الذي سيلازمـه عـلى امتداد خمسـين سنة متـواصلة؛ وثانيهـما ماري سلوُّم[١] وهي معلمة حلبيَّة الأصل (سورية) ضليعة بالفرنسية، استدعيت من المدرسة اللعازارية، وخصّصت لها غرفـة مع لينـدا، شقيقة كمـال، ويـروي عيسى الخوري ان الست نظيرة كانت تسمح لكمالٍ باللعب مع ابناء المختارة لفترةٍ قصيرة بعد الظهر .

كان كمال في طفولته الاولى وديعـاً، هانئـاً، قليل البكـاء . ظهرت عليـه

(١) يتحدّث شهود آخرون عن معلمة مسيحية تدعى ماري غريّب من الدامور، ولكن يبدو ان الأمر يتعلق بالمعلّمة ذاتها، وتجدر الاشارة الى سيدة اخرى هي ايفون سترك من أصل سويسري (توفيت في بيروت ودُفنت في المختارة).

مخايلُ النجابة وهو في الثالثة من عمره. تمتَّع بتهذيب جمّ، فكان عندما يختلف مع اخته ليندا يقول لها : « يا وردة اسكتي » فتردُّ عليه : « ياقر . . . ياقرنفل »[1]. ونقرأ في شهادةٍ أخرى عن طفولة كمال وليندا، ما يلي : « أرضعته ام رشيد ، ذابلة ، امرأة الياس مخايل عبُّود، لشهر واحد، ثم حلَّت محلَّها شريفة امرأة امين حسن ، وربَّته حتى الفطام. اما مربِّيته ماري سلّوم فبقيت في القصر حتى زواج الآنسة ليندا من حكمت جنبلاط (١٩٣٧)، فتزوجت هي من فرنسيٍ وذهبت الى حلب »[2].

بعد مرحلة الطفولة الاولى، اخذت تتكوَّنُ شخصيَّةُ كمال جنبلاط في ظلّ والدته «التي خرجت من الحريم ليس للسياسة بادىء الأمر ، بل للعزاء والبقاء الى جانب ولديها كمال وليندا . وصارت الست نظيرة بديلةً من رشيد جنبلاط (البرامية، ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) الذي كان الفرنسيون لايثقون به »[3]. والواقع ان شخصية كمال جنبلاط تستّحق دراسة معمَّقة ومفصَّلة قوامُها النظَر في تنوع وتعدُّد مزاياه ونشاطاته .

سنة ١٩٥٧ ، وصفه الملك سعود بن عبد العزيز (١٩٠٤ ـ ١٩٦٩)، بهذه الكلمات : «لو كان هذا الرجل في السعودية لسيَّفناه »[4] اي لجعلناهُ اميراً. ومنذ الطفولة كان كمال جنبلاط يُعامل ويُربى كأمير جديد ، وريث الشيخ بشير، عمود السماء ! فمنذ صغره كان يوصف بأنه « ابن عمود السماء ». فهذا الأمير اصطفاه الجنبلاطيون واختاروه ، لكنَّه سيختار بنفسه تحديثَ وعلمنةَ حزبه السياسي الموروث، الذي دافع عنه الرجال بالسيف

---

(١) رواية الشيخ ابو فوزي حسن، مقابلة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ .

(٢) رواية الدكتور فؤاد ابو حمزة، مقابلة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ .

(٣) مقابلة مع الشيخ سلمان ابو حمزة، وردت سابقاً .

(٤) انظر الأنباء ، صيف ١٩٥٧. نذكر في هذا السياق المثل الشعبي الشوفي : « إطعم خبز بتمشيخ » اي تصبح شيخاً ، و«اضرب سيف بتأمر » اي تصبح اميراً.

والمدفع . لقد كان كمال جنبلاط يبحث بنفسه عن دعوته وتوجُّهه : إنه امير وطني من الطراز القومي ـ الإنساني ، وعالمٌ عقلاني من الدوحة العرفانيَّة يجمعُ بين العلم والعرفان، بين الأخلاق والسياسة. فهو من الوجهة الروحانية، كان امير جماعته الدرزية التي ترتدي في آن واحد رداء العائلية والتضامن الجنبلاطي. لكنه من الوجهة السياسيَّة كان اميراً ثورياً حديثاً ، يختبرُ العينيَّ والواقعيَّ لنظم المفاهيم والمناورات والسياسات ، ولوضع مشاريع وبرامج سياسية تستوجبها الظروف اللبنانية والعربية. وكان كمال جنبلاط قد أسهم بشخصه اولاً ، وبحزبه السياسي (عام ١٩٤٩) وبحركته الوطنية اللبنانية (١٩٧٥) في تحقيق الانتقال التاريخي الجزئي بالسياسة اللبنانية من نمط **إقطاعية القيادة** الى نمط **القيادة التقدمية**. والحال، ماذا كان يمثّلُ هذا الأميرُ الحديثُ في تاريخ لبنان المعاصر ؟ إن شخصيته تتراءى لنا من خلال سلسلة من الصور والشهادات التي سنقوم باستذكارها في محاولة لاسترجاع الصورة الحيَّة للرجل الغائب .

كان قَدَرُ الأمير الجديد ان يعيش في « غابة من الذئاب » حيث كان ذئابُ السياسة يتحاربون ويتسابقون الى نهش «الإمارة الصغيرة». وفي الواقع لم يكن بامكان كمال جنبلاط ان ينسى نهرَ الدم الجنبلاطي ولا دماء المحاربين الدروز ـ من اجداده واخوانه الأمراء والمشايخ والأهالي الموحدين ـ الذين أظهروا بطولاتٍ جمّة في جعل « الذئابِ تخافُ الإمارة »[1]. لكن الإمارة او الجبل ظلّت تخاف ذئاب السياسة والسلاح . فبعد العام ١٩٢٥ ـ كما ذكرنا في الفصل السابق ـ صارت السيدة نظيرة جنبلاط «زعيمة الشوف المحترمة »، لكنّنا مدعوون لنعرف ما هو الثمن وما هي الوسائل التي كفلت لها هذه الزعامة. في هذا السياق يذكر

(١) في العام ١٩٤٥ اطلق كمال جنبلاط صيحته ضد الذئاب : « الامارة تخاف الذئاب، فما العمل لجعل الإمارة اقوى من الذئاب؟ ». راجع يوميات (Journal) كمال جنبلاط ، تراث الشهيد .

الشيخ **وديع الدويهي** (مولود عام ١٩٠٣، من موارنة شمال لبنان، ومن قادة الدرك في ظلّ الانتداب الفرنسي) ان السيدة نظيرة «**تلّقت رسالة تهديد بقتل ولديها كمال وليندا إذا لم تنقطع عن السياسة**» ويضيف : « بقدر ما كانت الست نظيرة صلبةً في السياسة كانت حنوناً في معاملة ولديها، إذ كانت تلاعبهما وتحملهما على كتفيها. ولم تكن كريمةً جداً كما انها لم تكن بخيلة؛ بل كانت مقتصدة ككل الجبليّين، وكانت سخيّة جداً مع ولديها »[1].

كان الفتى كمال رفيع القامة (١٨٢ سم)، مستقيماً، عالي الرأس؛ وكان في سن العاشرة مدهشاً بصمته [2]، منكمشاً على نفسه، لا يلعب حتى مع شقيقته ليندا ، وكانت أمُّه قلقةً بشأنه . ويذكر الدويهي في مقابلته الواردة اعلاه : «لم يكن كمال ، الفتى ، يسعى وراء عطف امه ؛ كان حكيماً لا يُفصح أبداً عمّا في ذاته ». ويشير شاهدٌ آخر الى ان «كمال جنبلاط كان يكرهُ السياسة، وكان يحبُّ العزلة منذ صغره . هوايتُه المفضّلة الصيد براً ونهراً . علّمه خليل سمعان [مدير مدرسة المختارة لاحقاً] مبادىء اللغة الفرنسية والعربية وقليلاً من الحساب، كما علّمته الآنسة روز غريب [جاء في رواية سابقة الآنسة ماري غريب من الدامور] [وفي رواية السيد وديع العشي، رئيس بلدية المختارة توكيد على ان ماري غريب هي التي درّسته قبل إرساله الى مدرسة عينطورا برفقة خادمه الدائم عيسى الخوري]. وكان كمال يلعب في ظهر **الشكارة**[3] [Ishkaru كلمة سريانية وآشورية معناها الحصة ، البقية الصغيرة او قطعة ارض صغيرة]، وهي مكانٌ مرتفع مشرف على المختارة وقصرها؛ وسيظلّ كمال

---

(١) مقابلة مع الشيخ وديع الدويهي (١٩٧٧).

(٢) يقول الرسول محمد ﷺ : « من صمت افتكر ». وعند كمال جنبلاط ستظهر ملامح التأمل والتحقّق والثورة من خلال الصمت، من خلال « ثورة الصمت » حيث ينبثق صوت الضمير الداخلي ، الصوت الصغير الصادر عن العقل والوعي والدافع في اتجاه الإختبار والإكتشاف والكشف.

(٣) مقابلة مع الأستاذ خليل سمعان (المختارة ، ١٩٧٧).

جنبلاط يزورُها مدى عمره . بهذا الصدد يقول الشيخ محمود سلمان شميط (من عاليه) : « كنت أزوره في منطقة الشكارة حيث كان يختلي ويتعبَّد . كان يصومُ دائماً . وفي إحدى المرَّات صام سبعة أو ثمانية أيام متتالية ، مكتفياً فقط ببراعم العريش » . ويؤكد الدكتور فؤاد أبو حمزة ان « كمالاً يكره السياسة ويحب الرياضة (لعب التنس) والسباحة في نهر بسري والصيد في ظهر الشكارة »[1] ويوضح الشيخ محمود زيدان : « ان الصومعة التي نراها في الشاوي قام بتعميرها باشرافه شخصياً وبيده أحياناً . . كان يقصد هذه الصومعة للتعبُّد ، ثم يسيرُ بين الصخور الوعرة ويسبح في حوض ٍ بناهُ بنفسه وجرَّ اليه مياهَ نبع ٍ قريب . كما أقام بنفسه عرزالاً من قصب ينام فيه بعد الغذاء الذي كان مؤلفاً دائماً من النبات ، وكان كل نهار جمعة[2] يمتنع عن الكلام ويصوم »[3] .

بعد إعداده التعليمي الأوليّ في قصر المختارة، كانت والدتُه ترغبُ في إرساله لدى الآباء اليسوعيّين ؛ إلاّ أنّ المطران الماروني **اوغسطين البستاني** (١٨٨٧ ـ ١٩٥٧) نصحها بإرساله الى معهد عينطورا للآباء اللعازاريين (في كسروان)حيثُ المناخ أفضلُ من بيروت، وحيث إدارة المعهد اكثر ليونةً من المدارس والمعاهد اليسوعية. وهكذا انتقل كمال، عام ١٩٢٦، برفقة خادمه عيسى الخوري من قصر المختارة الى المدرسة اللعازارية. من الواضح إذاً ان دور المطران بستاني كان حاسماً في هذا التوجيه التربوي المدرسي لكمال جنبلاط . وفي المدرسة كان كمال يقضي بعض اوقاته مع ابن عمتّه **نجيب شمس** (من حاصبيا في جنوب لبنان) **وفؤاد رزق** (المحامي الذي سيكون من مؤسسي الحزب التقدمي الاشتراكي ونائباً لرئيسه) وإميل طربيه (ماروني ومحام ٍ من تنوّرين، من اعضاء الحزب القياديّين ، توّفي عام ١٩٨٢ في تنوّرين).

ومما يذكر ان كمال جنبلاط تصوَّف في معهد عينطورا، ورغب في الرهبنة

---

(١) مقابلة مع الدكتور فؤاد أبو حمزة (١٩٧٧) وردت سابقاً.

(٢) الجمعة هو يوم العروبة قبل الإسلام، وهو يوم مقدّس في الإسلام.

(٣) مقابلة مع الشيخ محمد زيدان (١٩٧٧ ـ ١٩٧٨).

منذ سنٍ مبكّرة، فجرى إقناعهبالإقلاع عن ذلك وبالسفر الى فرنسا (عام ١٩٣٧). وعلى هذا الصعيد، كان يُعتبر كمال جنبلاط فتىً مُتشدّداً ومتطلّباً. فهو اذ قضى شبابه الأول في عينطورا (١٩٢٦ ـ ١٩٣٧) إنما اكتسب كثيراً من المعارف التي ستسهم في تكوين شخصيته المركزية ذات الطابع الفلسفي ـ الديني ـ واننا نعتبر الاستطلاعات والمقابلات التي أجريت عام ١٩٧٧ / ١٩٧٨ غير كافية لاعادة رسم صورة كمال جنبلاط الفتى، واستذكار حياته في عينطورا وباريس وبيروت، قبل ان ينتقل عام ١٩٤٢ من مهنة المحاماة الى مهنة الزعامة (النيابية) عام ١٩٤٣ . فبعد نزاع مع والدته، أوضح للمطران اوغسطين البستاني:

« أنا لستُ حجراً مزخرفاً يوضع في قصر المُختارة .

بل حجرٌ أساسي لبناء مجتمع فاضل في سبيل الأجيال القادمة .

لا أريدُ شيئاً من مغانمها ولا أريدُ أن أتحمَّل مغبَّة سياستها »[١] .

وهذا يعني أن كمال جنبلاط كان مختلفاً مع والدته ليس حول السياسة بذاتها بل حول غاية السياسة التي كانت تنهجُها والدتُه في ظل الانتداب الفرنسي . وسنرى أنه سيعمل ما بين ١٩٤٠ و ١٩٥٠ على مواجهة « الاقطاعية » بالاشتراكية، وانه سيحاول التوفيق بين هذين التصوّرين المتعارضين « بما عُرِفَ عنه من لباقةٍ وفنٍ في المناورات السياسيَّة »[٢] . فقد كان كمال جنبلاط منفتحاً على الأديان كافةً، حتى أن الشيخ بشارة الخوري قال في مقارنة توليفية تصنيفية بينه وبين المير مجيد أرسلان : « ان كمال بك مسيحي ـ درزي، والمير مجيد أرسلان سياسي سني ـ درزي » .

في هذا الإطار المرجعي نجد شهادتين يمكنهما أن تفيدانا في الإحاطة بهذا

(١) رواية الشيخ نسيب أبو شقرا (مقابلة، ١٩٧٧) .
(٢) مقابلة مع الشيخ سلمان أبو حمزة، وردت سابقاً .

الجانب الغامض من حياة كمال جنبلاط الصوفية ـ السياسية .

فمن جهة يروي العلاَّمة **ادمون ربَّاط** ، الاستاذ في الجامعة اللبنانية والحقوقي الكبير ، أن « . . المغفور لها السيدة **نظيرة جنبلاط** كانت تشكو في بعض الأحايين من تمنُّع كمال بك عن الخوض في غمار السياسة ، لأن ميوله العلمية بل حياته الروحية كانت تدفعه دفعاً للعزلة والانكباب على الدراسة والابتعاد عن السياسة »[1]. ومن جهة ثانية يضيف الطبيب **يوسف حتّي** (١٨٩٥ ـ) : « كلما ذهبتُ أسألُ أين الصغير كمال . كانوا يقولون في المصنع . كان بادىء الأمر يصنع الفخّارَ من الصلصال . وقد علمت أنّه مجتهد في دروسه ، قويُّ الذاكرة ، متبحِّرٌ في **العلوم العقليَّة** ، يميلُ إلى دراسة **الطب** »[2] .

وفي مقابلة بين شخصية والده فؤاد جنبلاط وشخصيّته ، يذكرُ الشيخ وديع الدويهي : « كان فؤاد جنبلاط رجل مبادىء ، ثابتاً في علاقاته ومودّاته ؛ أما كمال فكانَ مُتغيِّراً ، ناشطاً في علاقاته ، متقلِّباً ، جدليّاً » . ويضيف : « كمال خجول جداً ، وككل الخجولين لا يمكنُ التنبّؤ بتصرّفاتهم واستجاباتهم . إن أهم ما كان راغباً فيه التحدُّث عنه والاستماع اليه »[3].

كان كمال جنبلاط ـ في شهادات معاصريه ـ فذاً منذ طفولته ؛ فكان خلال شبابه يُطوِّر نظرته الى الأمور ، مراقباً علاقاته الداخلية والخارجية (الذات والمحيط) . وكانت تجربته الجماعيَّة الأولى قد دارت في مدرسة عينطورا حيث قادَ زُمرةً من الطلاّب الشبّان الذين سيصبحونَ قادةً في حزب جنبلاط الجديد . وفي تلك التجربة كانت تتجلّى السماتُ المميّزة لفتى مثقَّف ، قيادي أو قائد زُمرة ، فهذا الفتى المنتقل عام ١٩٢٦ (تشرين الأول . أكتوبر) الى عنيطورا ، نال في

(١) مقابلة مع الدكتور أدمون ربّاط ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢) مقابلة مع الطبيب يوسف حتي ، بيروت ١٩٧٧ .

(٣) Magazine . Avril 1977 , pp. 32 - 35 : « Kamal Joumblatt ,cet enfant timide et solitaire », par **Wadi Douaihi** .

حزيران (يونيو) ١٩٢٨ الشهادة الابتدائية بفرعيها العربي والفرنسي ، وانتسب الى كشّاف معهد عينطورا ما بين ١٩٣٤/١/١٧ و ١٩٣٧/١/٣ ونال في ١٥ نوّار (مايو) ١٩٣٤ شهادة كشّاف La Badge ، ثم صار عضواً فاعلاً في مؤسسة الكشّاف الفرنسي Les Scouts de France . أما على الصعيد الدراسي فقد نال عدة جوائز ـ درجة الامتياز بالفرنسية والجغرافية والقواعد والقراءة والحساب والرسم والتاريخ والخطاطة والعربية والترجمة والعلوم الطبيعية والهندسة والانكليزية (ترجمة وتعريب) والإنشاء . وفي العام ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ نال شهادة البكالوريا/القسم الأول بقسميها اللبناني والفرنسي وبفرعيها الأدبي والعلمي ؛ وفي العام التالي نال البكالوريا/القسم الثاني ، فرع الفلسفة (دورة ١٩٣٧/٦/٧) بمعدَّل جيد . وخلال ذلك أنشأ مجلةً بالفرنسية أطلق عليها اسم La Revue مقلّداً المجلة الفرنسية [La Revue des Deux Mondes] متشاركاً مع زملائه كميل أبو صوّان (المؤسس المقبل لمجلّة Les cahiers de L'Est) وانطوان بارود (المحامي) وإميل طربيه .

وصل كمال جنبلاط الى فرنسا في أيلول (سبتمبر) ١٩٣٧ . انتسب لجامعة السوربون العتيقة لدراسة الآداب والحقوق . ويُروى أن كمال جنبلاط نزل في فرنسا في دير للرهبان ، اذ كان لا يزال متأثراً جداً بحياة ساكني الأديرة والمدارس الاكليريكية . هذا ، ويشير كمال جنبلاط نفسُه إلى أنه « كان في الوقت نفسه على اتصال بحركة الشبيبة الطالبية الشيوعية لانها كانت تدافعُ عن حقوق الفقراء والمساكين »[1] . الا أنه لم يقضِ سوى عام واحد في فرنسا (١٩٣٧ ـ ١٩٣٨) ، جامعة باريس/كلية الآداب حيث نال شهادتين : الأولى في علم النفس بتاريخ ١٩٣٨/٥/٢٣ ، والثانية في الاخلاق وعلم الاجتماع بتاريخ ١٩٣٨/٥/٢٧ . وفي ١٩٣٨/١٠/١١ نقل كمال جنبلاط ملفّه الى كلية الحقوق في بيروت (بواسطة كلية الحقوق في مدينة ليون) ، حيث التحق بمدرسة الحقوق الفرنسية ونال منها إجازةً في الحقوق ، بتاريخ ١٩٤١/١٠/٣٠

(١) كمال جنبلاط : خطاب في جبل الدروز (سورية) ، الأنباء ، ١٩٦٦ .

وبمعدّلين وسط وجيّد .

من الأحداث الهامة خلال إقامته في فرنسا حدثُ **المصالحة** داخل البيت الجنبلاطي الذي تجلّى في زواج حكمت بن علي بك جنبلاط (١٩٠٥ ـ ١٩٤٢) والآنسة ليندا فؤاد جنبلاط (عام ١٩٣٧) . ومما يستحق الاسترجاعُ هنا هو أنّه بعد غياب فؤاد جنبلاط ، عاد التنافس على الزعامة الجنبلاطية بين مراكز قوى موزّعة على المختارة والبرامية (قرب صيدا) وبيروت . فقد سعى الفرنسيون الى التلاعب على هذه المراكز والحساسيات ، فحسمت السيدة نظيرة بعضَ الصراع لصالح قصر المختارة ، على الرغم من تعيين علي بك جنبلاط مُديراً للشوفين بعد اغتيال شقيقه فؤاد ؛ وعلى الرغم من حدّة التنافس الجنبلاطي ـ الأرسلاني على تمثيل دروز الجبل في المجالس الإداريّة والنيابية . إن الجدول التالي يعطينا فكرة واضحة عن توزيع التمثيل الدرزي ما بين ١٩٢٠ و١٩٤٣ ، أي قبل صعود نجم كمال جنبلاط السياسي ، ويساعدنا على إدراك المغزى السياسي لذلك التحالف المعقود مع حكمت جنبلاط ووالده علي :

التاريخ	الجنبلاطيّة			اليزبكية/ الأرسلانية	
	البراميّة	بيروت	المختارة	تلحوق	أرسلان
١٩٢٠	رشيد	—	—	—	—
١٩٢٢ ـ ١٩٢٥	رشيد	—	—	—	فؤاد
١٩٢٥ ـ ١٩٢٩	—	—	—	جميل	فؤاد
مجلس الشيوخ	—	—	—	—	سامي
١٩٢٩ ـ ١٩٣٢	رشيد	—	—	سليم	توفيق
١٩٣٤ ـ ١٩٣٧	—	حكمت	—	—	مجيدبن توفيق
١٩٣٧ ـ ١٩٣٩	رشيد	—	حكمت	—	مجيدبن توفيق
١٩٤٣ ـ ١٩٤٧	—	—	كمال	جميل	—

* محفوظات البرلمان اللبناني (مجلس النواب) .

كان حكمت بن علي جنبلاط شاباً مُثقفاً ، حسن المظهر ، طليّ الحديث ، أعادَ الجسورَ بين قصرَي المختارة والبرامية وبيروت . فمنذ العام ١٩٣٠ صار قصرُ المختارة يدير سياسة الشوف الشعبيّة ، وفي العام ١٩٣٧ عُينّ حكمت جنبلاط وزيراً ـ وكان نائباً في مجلسي ١٩٣٤ و ١٩٣٧ حتى تعليق الحياة الدستورية في البلاد . ومما يُذكر على هامش تلك المصالحة الجنبلاطية أن الشيخ ملحم حمدان ، قاضي المذهب الدرزي أرادَ الآنسة ليندا زوجةً لابنه عادل ؛ إلاّ أنّه أُشيرَ على الست نظيرة بتوحيد العائلة الجنبلاطية واجنحتها السياسية (البرامية ـ المختارة) ـ وهذا التقليد سيسير عليه كمال جنبلاط . أما كيف تمّت المصالحة ، فيذكر أن لقاء جرى في دير القمر ضمّ الست نظيرة وعلي بك جنبلاط ، اقترنت فيه المصالحة بالاتفاق على زواج حكمت وليندا ، كما أسلفنا . أما حكمت جنبلاط فكان ميّالاً للكتلة الوطنية (حزب إميل أده)[1] ، أُصيب بداءٍ توفّي على أثره في مستشفى عطية (بيروت ، آذار ـ مارس ـ ١٩٤٢) .

بعد وفاة حكمت جنبلاط ، وفي أثناء تشييعه الى مثواه الأخير في المختارة ، صاح الشيخ شاهين المصري من بلدة صليما (المتن) : « مات الملك ، عاش الملك ! » . وبذلك ابتدأ التتويج السياسي لكمال جنبلاط أميراً على بني معروف (أي على أهل العرفان من الموحِّدين الدروز في لبنان) . وانتقل المثقّفُ الشاب ذو المنازع الروحانية والرياضية[2] (رياضة البدن ورياضة الروح) انتقالاً قسرياً من الثقافة إلى السياسة . وكان على كمال جنبلاط أن يُثبت أنه « معلِّمُ

(١) أميل اده (١٨٨١ ـ ١٩٤٩) ، مؤسس حزب الكتلة الوطنية ، ورئيس الدولة اللبنانية ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤١ : ماروني مؤيّد لفرنسا .

(٢) يروي الشيخ كامل أبو حمزة : « ان كمال جنبلاط تعلَّم عام ١٩٣٨ قيادة سيارة من طراز Durent على يديه ، وأنه كان يمارس السباحة في السان سيمون (بيروت) وكان يهوى التجدُّد حتى تجدُّد الآلة وفهم دقائقها » ، (مقابلة ١٩٧٧) .

حقيقي » سواءُ في مجال الزعامة الدرزية (سياسة الجماعة الطائفية) أو في مجال الزعامة اللبنانية (السياسة الوطنية) : « غالباً ما يسمُّونني هنا « سيّد المختارة » والزعيم التقدمي . وعلى المرء أن يكون سيّداً بالمعنى الحقيقي للكلمة ؛ معنى السيادة في الحياة كلها ، وأولها أن يكون الانسانُ سيّدَ نفسه »[1]. كانت أبرز سمات الأمير الجديد : الطموح والنزاهة ، البساطة والصعوبة، الضعف والقوّة الخ . فوجد نفسه داخلَ السياسة اللبنانية الطائفية تقليدياً ، وبالتالي كان عليه أن يسبح بين الفينة والفينة عكس التيّارات التقليدية التي جاء منها . وعلى خطى نسيبه وابن عمّه حكمت ، انضمَّ الى حزب الكتلة الوطنية ، فترشَّح على لائحتها الانتخابية وفاز عام ١٩٤٣ ؛ في حين صار الدستوريون (حزب الكتلة الدستورية الذي أنشأه بشارة الخوري عام ١٩٣٤) المنهزمون في انتخابات الشوف التشريعية (ما عدا كميل شمعون المولود عام ١٩٠٠ في دير القمر) ، على رأس السلطة العليا في البلاد ، نظراً لانتخاب بشارة الخوري رئيساً للمجمهورية (١٩٤٣ ـ ١٩٤٩ ، و ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢) . وتعمَّق فيها بعد التناقضُ بين كمال جنبلاط وبشارة الخوري ، بينما كان التقاربُ مستمرا بين الشيخ بشارة والست نظيرة . فالست كانت واعية لخطر التحالف بين كمال جنبلاط وابن دير القمر الماروني (كميل شمعون) أو ريمون إدّه (١٩١٣ ـ ، نائب ، وزير سابق ، عميد الكتلة الوطنية ، مرشح للرئاسة ، ومقيم في فرنسا منذ العام ١٩٧٦) ضد حزب السطة الرئاسية ؛ (وربما كان وعيها لهذا الخطر يعود إلى ذكرى حرب البشيرين ونتائجها المدمّرة على مستقبل قصر المختارة) .

فماذا حدث بين الأمير الجديد ووالدته خلال تلك المرحلة العصيبة الجديدة ، مرحلة استقلال لبنان ؟ يقول الطبيب يوسف حتي : « بقينا في المختارة مع ريمون إده ـ بعد وفاة حكمت جنبلاط ـ وغنا فيها . ثم قلتُ : يجب أن يكون كمال بك نائباً. كانت الست نظيرة تثق بي ثقةً عمياء . عندما أجبرت على

---

(1) K. Joumblatt : Pour Le Liban , op . cit ., Chap . Les Druzes autrefois, pp . 63 - 91 .

الترشيح للنيابة طلبني بشارة الخوري وأصرَّ عليَّ أن أرشح نفسي ؛ فقلت لفخامة الرئيس : أنا طبيب لا أتعاطى السياسة . فأجابني بأنّ الست نظيرة جنبلاط هي التي ألحّت إلحاحاً غريباً على أن أكون في اللائحة الانتخابية . وقد جرى بعدها عدَّة اجتماعات تكوَّنتْ على أثرها اللائحة من : **كمال جنبلاط** ، **هنري فرعون** [١٩١٢ - ، وجيه مسيحي من بيروت] ، **حبيب أبي شهلا** [١٩٠٢ - ١٩٥٧] ، **أحمد البرجاوي** [١٩٠٢ ، وجيه سني من برجا/إقليم الخروب] **ويوسف حتي** » ، [عام ١٩٤٣ ، لائحة الشوف] ، ويضيف الطبيب حتي : « كان كمال جنبلاط نزيهاً جداً . كنتُ اجلسُ أمامه بناءً على طلب والدته . كان دائماً يتكلّمُ بحدَّةٍ وانفعال وصراحة ما بعدها صراحة ! لم يكن يحملُ بُغضاً لأحد . . . لا لبشارة الخوري ولا لرياض الصلح (١٨٩٣ - ١٩٥١) . كانت علاقته مع بشارة الخوري في حالة تردٍّ . حمل بعنفٍ على آل الخوري لا كُرهاً بهم ، بل حُبّاً ببلاده ، بعد أنْ تصرَّف السلطان سليم [شقيق الرئيس بشارة الخوري الذي لُقِّب بالسلطان لهيمنتهِ على مقدّرات الدولة] تصرُّفاً غير لائق »[1] .

هناك توافق بين كل الشهادات التي بين أيدينا على **نزاهة كمال جنبلاط** وصدقه . يقول **فؤاد طعمه** (وهو كاثوليكي من المختارة) : إن كمال جنبلاط « برهن على نزاهةٍ لا يمكنُ أن يصل الى مستواها سوى كبار النُّسَّاك والعابدين »[2] . حتى أن خصمه اللدود ، بشارة الخوري ، لم يستطع أن يتّهمه في نزاهته وأخلاقه - على الرغم مما وقع بينهما من صراع - ، فاكتفى بالقول فيه : « كمال جنبلاط يُظهِرُ تارةً واقعيَّة مُدهشةً ، ويعودُ طوراً إلى الخيال »[3] .

---

(١) مقابلة الطبيب يوسف حتي (بيروت ، ١٩٧٧) .

(٢) مقابلة مع فؤاد طعمة (١٩٧٧) .

(٣) مذكرات بشارة الخوري ، ص ١٢٥ ، ١٥ نوّار (مايو) ١٩٤٨ .

(ب) المُثقَّفُ والسياسة

إنتقل كمال جنبلاط من الجامعة الى سياسة الجماعة ، ومن مهنة المحاماة الى «قصر المختارة »، ومن القصر الى المجلس النيابي. ورافق انتقاله هذا انتقالٌ آخر من «إمارة الأمس» الى السلطة الحديثة، يتقدَّمه شعارُ «الدفاع عن القضايا الشعبية والوطنية ». لقد خرج المثقف إلى السياسة تاركاً مصنعه الصغير المستوحى من السان سيمونيَّة، وكان في الوقت نفسه يبدو كأنّه يتخلّى عن ميوله الأدبية والطبيَّة ، متفاعلاً مع طموحه الأكبر ، مع دعوته لإعادة الدور للأجيال القادمة التي ستكون وحدها قادرةً ، مع قائدها الجديد ، على « بناء المجتمع الفاضل »، مجتمع شراكة اقرب ما يكون الى المشْرك (Phalanstere) . وقبل بدئه التجربة التقدمية الجديدة كان كمال جنبلاط يلاحظ ان السياسة التقليدية سياسة عملية محضة ، بعيدة عن المعرفة المعاصرة، وكأنَّ السياسة ما زال يمكنها الاستغناء عن الثقافة ! فإذا به ينقلبُ بصمتٍ وبدقَّةٍ على « التقليديِّين اللبنانيين »، مشدِّداً على الترابط التَّام بين الثقافة والسياسة، ومعتبراً ان سياسته الجديدة لا تكتسب قيمتها التاريخية إلَّا عندما تندمج بقوة وبفعالية في الثقافة، هذا العامل المحدِّد لحضارات الشعوب. فبنظره لا قيمة للسياسة ان لم تكن جزءاً من الثقافة وعاملاً من عوامل تمدين الشعوب.

إن المثقَّف الجنبلاطي، المتواضع حتى الأعماق ، وقف للمرَّة الأولى فوق

مسرح سياسي عام ١٩٤١ ، حين تكلّم باسم «البيت الجنبلاطي» في منزل الشيخ حسين طليع - احتفالاً باستقبال الجنرال **جورج كاترو (١٨٧٧ - ١٩٦٩)** بعد «تحرير لبنان من قوّات فيشي Vichy » . كان ذلك الخطابَ السياسي الاول لكمال جنبلاط[١] وكان يحمل تعليقاً له بالعربية ، هو ترجمة لما قاله السيد **بارت Bart** همساً في اذن حكمت جنبلاط تعليقاً على خطاب قريبه : « ابن عمكم إشتراكي : Votre cousin est socialiste» تلك الهمسة النقدية الفرنسية التقطها كمال جنبلاط وسجلها على حاشية خطابه ، معتبراً إيَّاها إشارة فرنسية مبكّرة الى خياره الايديولوجي في السياسة .

من المفيد علمياً التدقيق في ملامح وتوجّهات ذلك الخطاب السياسي الأول، خطاب ما قبل السياسة، لنتأمَّلَ في المدى الذي سيذهب إليه كمال جنبلاط على صعيد تجربته كمثقّفٍ داخل السياسة اللبنانية. فاستذكار تفاصيل ذلك الخطاب واستجلاء مداها الفلسفي السياسي، ضروريّان لتبيان أثره في تجربة كمال جنبلاط ما بين ١٩٤٣ و ١٩٤٩ .

كان المثقّف في حضرة عسكريّ يمارسُ سياسة غربيَّة في المشرق العربي ؛ وكان مسرحُ اللقاء الشوفَ العريق ، أرض النزاعات والتسويات، ارض الحروب والتعايشات منذ مئات السنين. وبقدر ما كان المثقّف يرفض أداء دور «الذئب السياسي » ، كان لا يمكنُه الاكتفاء بدور الحَمَل الوديع - على الرغم من انه سيغدو حَمَلاً وديعاً ذات يوم ، او « عُصفوراً »[٢] مغدوراً فوق سفح من سفوح الجبل ، قرب مفرق دير دوريت .

قبل اصطفائه اميراً جديداً عام ١٩٤٢ ، وقبل انتقاله «المحتوم » من العالم

---

(١) مخطوط بالفرنسية ١٩٤١ ؛ راجع تراث كمال جنبلاط، قسم المخطوطات.

(٢) سيغدو « **العصفور** » رمزاً للبريء القتيل ؛ راجع بهذا الصدد : كمال جنبلاط: فَرَح ، مجموعة اشعار، بيروت / طبعة ثانية عام ١٩٧٨، لا سيما قصيدته «غداً ».

الفكري الى « غابة الذئاب »، كان يطرح في خطابه الأول جملة مسائل وقضايا تختصر إجماعاً ضمنياً داخل المجتمع الأهلي عام ١٩٤١ .

ـ **مسألة القمح** : « يعتاشُ عمَّالنا وفلاَّحونا الشجعان من ٦ كلغ حنطة توزَّع عليهم ».

ـ **مسألة الاتصال** مرموزاً اليها بالجسر المنسوف بين بلدتي المختارة والجديدة . فيصفُ كمال جنبلاط تلك الحالة بقوله : « إنه لحدثٌ سعيد طالما ان هذا الجسر بحد ذاته . . . أتاح للمئات من الفلاَّحين للقدوم إليه ليكسبوا منه ثمن خبزهم اليومي ».

ـ مسألة **تناقص السكّان** في الارياف **وتزايد البطالة** ، الأمر الذي جعله يدعو في خطابه الى الإكثار من الجسور والطرقات التي تجمعُ بين «هذه الفئة من صغار الملاَّكين » الذين تتراوح نسبتهم حسب القرى ما بين ٧٥ و ٩٠٪ من السكان .

ـ **مسألة الخبز والعمل**، حيث يختم خطابه قائلاً : « ليس الخبز والعمل في نظرنا مجرَّد وسيلة لمجانبة ازمة تموين حادَّة ، او لإنهاء ازمة بطالة مُعلنة؛ بل هما عندنا نبوءة وبشارة بما سيكونه عالمُ الغد . . » : « **الخبز والعمل للجميع في العدل والكرامة هما الاستقلال الحقيقي والحرية الحقيقية للمواطن وللجماعة** ».

■ ■ ■

قضى كمال جنبلاط عامين في مهنة المحاماة في مكتب المحامي **كميل إدّه** (بيروت)؛ وعُيِّن محامياً رسمياً للدولة اللبنانية في ايلول (سبتمبر) ١٩٤٢ . وانتخب في ١٩٤٣/٩/٢١ نائباً للمرّة الأولى عن جبل لبنان . ومع ذلك لم يكن قد توصَّل بعد الى منهج سياسي خاص به . ويذكر **بشارة الخوري** في « مذكراته » ان كمال جنبلاط غاب عن الجلسة التي جرى فيها انتخاب الشيخ بشارة رئيساً للجمهورية؛ فيعلّل ذلك بكون « السلطات الفرنسية منعت حكمت

جنبلاط، ومن بعده كمال جنبلاط ، من التعاون الانتخابي مع الكتلة الدستورية »[1]. ومهما تكن صحة أو مصداقيَّة هذا الحكم التقويمي، فإنه من الثابت لدينا ان كمال جنبلاط كان وريثَ ماضٍ سياسي معقَّد ، ماضٍ إلتباسي وتغالبي معاً . وكانَ عليه ان يختار عاجلاً ام آجلاً بين جملة مذاهب ومناهج سياسية ، ليتّخذ منها منهجاً سياسياً خاصاً به . لقد عارض السلطة مرَّتين عام ١٩٤٣ : عندما رفض التعاون الانتخابي مع الكتلة الدستورية ، ومنطقياً عندما تغيَّب عن انتخابات الرئاسة. وإنه لمن التبسيط الشديد حصر مُعارضة هذا المثقف الدرزي للسلطة، إما في تحريض فرنسي، واما في اختيار محض شخصي. إن مسألة المعرفة والسلطة كانت تعني وتُكوِّن إشكالية الزعيم الجنبلاطي الشَّاب. فكان هذا الزعيم يدرك دلالة التحالف الماروني ـ السني في رأس السلطة، ذلك التحالف الذي كان يُهمل دور الجماعة الدرزية في الجمهورية الموشكة على نيل الاستقلال السياسي المُعلن في ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر)١٩٤٣ . ولذلك يمكنُ القول إنه كان يبحث عن تحالفاتٍ مع زعماء جماعات أخرى ـ خاصة مع زعماء موارنة ـ لمواجهة نظام التحالف الجديد . ويبدو لنا مفيداً في هذا السياق ان نتوقف قليلاً عند مكوّنات الزعامة الجنبلاطية لكي ننظر في المتغّيرات الهامة التي سيدخلها كمال جنبلاط عليها . فمن جهة يصفُه الخوري يوسف ابي صعب بأنه «جامع مزايا عائلته.ووارث الزعامة بكل ما عليها ولها وفيها من إعتبارات طائفيَّة وإقطاعية ووطنية»[2]. ومن جهة ثانية يستعرض يوسف السودا موقع الزعامة الجنبلاطية في سياسة جبل لبنان التقليدية، بقوله : « . . . وايام كان بنو جنبلاط وبنو الخازن يبرمون بينهم **معاهدة حزبية** [كانوا] يقولون فيها : كل شيء مشترك بين الفريقين إلاّ ثلاثة ـ العِرضُ والسيفُ والفرسُ . كان لبنان لا يعترفُ بالعنصريّات، ولا يعرف غير الأحزاب السياسيّة بين قيسي

(١) بشارة الخوري : مذكرات ، مرجع سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، وص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٢) يوسف ابي صعب : كمال بك جنبلاط وأسرته في التاريخ ، مجلة الرسالة المخلصيَّة، عدد خاص ١٩٧٧ ، ص ٣٨.

ويمني ويزبكي وجنبلاطي . . »[1].

في منظور الاسترجاع التاريخي، تبدو الجنبلاطية حزباً سلفياً وطنياً، حزباً إقطاعياً واستزلامياً، لكنَّه لم يكن حزباً طائفياً او قُلْ فوق الطوائف. ويلزم من الآن فصاعداً ان نعرف ماذا سيفعل الأمير الجنبلاطي الجديد، وفي اية ظروف سيكون قادراً على تحويل الحزب الموروث الى حزب يساري من الطراز الحديث؟ ان اختيار كمال جنبلاط الكبير سيتمُّ خلال العقد الرابع من القرن العشرين. وامامنا سلسلة من المصادر والمراجع تأذن لنا بإجراءِ جردة تقويمية لسياسة جنبلاط الجديدة. فإذا كان خطابه الموَّجه « الى الأمة » في مجلس النواب عام ١٩٤٣ لا يكشف ملامح سياسته المقبلة، فإنَّ خطابيه الآخرين - خطاب عام ١٩٤١ الآنف الذكر، وتمنّياته للبنان (١٩٤٤/١٢/٣١) في مناسبة العام الجديد - يكشفانِ بعض معالم تفكيره السياسي. فمن جهة، نكتشف شاباً مثقَّفاً يرفض زعامته الجنبلاطية الضيّقة، الزعامة الجبلية او الطائفيَّة؛ ومن جهة ثانية، نلحظ حالة من الغموض تلفُّ حياته السياسية ما بين ١٩٤٣ و ١٩٤٥. ومثالُ ذلك إشاراته المُبهمة في الصحافة اللبنانية، تارةً إلى مشروع سياسي يرمي لإنشاء ما يسمّيه « حزب الشعب اللبناني »، وتارة اخرى الى مشروع « حزب الاستقلال » مع رياض الصلح. فهذه الإشارات الصحافية تمضي بدون تتمات؛ وسيلزم انتظار العام ١٩٤٩، تاريخ تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي (P.S.P.) للإحاطة الجديَّة بمدى حيويَّة مشروعه السياسي النهائي. ولنكتفِ، الآن، باستشفاف بعض معالم توجّهه الفكري السياسي، الواردة في تمنّياته[2] للبنان عام ١٩٤٤. :

« أُمنيتي ان يتوطد استقلال لبنان على الصعيد الدولي بصورة واضحة

---

(١) يوسف السودا : في سبيل الاستقلال، بيروت ١٩٦٦، ص ٧٦.

(٢) K. Joumblatt: Mes Voeux pour le Liban, disours radiodiffusionné le 31/ 12/ 1944, à L'occasion du Nouvel An; patrimoine du P.S.P. Archives des manuscrits / discours et documents.

نهائية ، لا رجوع عنها ، حتى تسكت اصوات الشكّاكين والضعفاء »

« امنيتي ان تتكشَّفَ اخيراً وان تتعزَّز في النفوس : الصيغة اللبنانية الجديدة والحقيقيَّة . . . .

« امنيتي ان يتقَّبل اللبنانيون بصدقٍ وبشكل حاسم فكرة التعاون مع البلدان العربية وذلك في حدود سيادة لبنان . . .

« أمنيتي ان تتكشَّف امامنا هذه الصيغة الديمقراطية الجديدة : **الديمقراطية الاجتماعية** . . وان تطبّق الحكومة أساليبَ التموين الخاصة **بالاقتصاد الموَّجه** ».

كان كمال جنبلاط وريث تركتين سياسية واجتماعية، وسرعان ما اخذ يعي اهمية الاتصال بينهما وترابطهما الجدلي ؛ فراح يوّجه التركة الاجتماعية شطر السياسة الجديدة (الديمقراطية الاجتماعية)، لوضع الصيغة اللبنانية الجديدة في خدمة المجتمع اللبناني المَحرَّر والمُتوحِّد من داخله . فقد كان كمال جنبلاط وريث ممتلكات كبيرة المساحة وفيرة الانتاج - منها معظم أراضي المختارة (كروم عنب وزيتون وألوان من الفاكهة)، ومنطقة سبلين التي باع معظمها لا سيما الواجهة البحريّة ، والرميلة التي جرت المقايضة عليها مع ورثة حكمت جنبلاط ، فضلاً عن منطقة ماروس (وهي وقف درزي بعهدته) التي استبدلها بقرية كفرفالوس، ثم استبدلت العقارات الكائنة في كفرفالوس بمزرعتي ماروس الجوّانية وماروس البرّانية (بتاريخ ١٩٥٣/٨/٢٥) . اما على صعيد توجهِهِ نحو المسائل الاجتماعية، فهناك جملة امور ترشدنا الى تدبيره السياسي للاقتصاد العائلي، والى بداية سلوكه كـ « مصلح إشتراكي» ليس فقط على صعيد المجتمع الأهلي في الشوف، بل على صعيد الدولة اللبنانية ايضاً. لنذكر بعض الوقائع التي تبشِّرُ بتوجُّهاتِهِ وتمثّلُ خياراته الشبابية على صعيد السياسة الاقتصادية :

- « خصّص ريع المطحنة السنوي في قصر المختارة الذي كان يتراوح بين

٧٥ و ١٠٠ ليرة ذهباً لتوزَّع بالتساوي على فقراء المختارة ومعوزيها »[١].

- **بعد عودته من باريس عام ١٩٣٨، قام كمال جنبلاط بتأسيس ورش العمل** لتشغيل العاطلين عن العمل في الشوف؛ وجعل الأجر اليومي للعامل يتراوح بين ١٢ و ٢٠ و٢٥ قرشاً[٢]، مع كيلو غرام قمح وكيلو غرام شعير؛ وكان دوام العمل ٨ ساعات بدلاً من «العمل من الفجر حتى النجر». وما اوضح الشبه بين ورش العمل هذه وتلك « **المشارك** » Les Phalanstères حيث كان «الاشتراكيون الجدد» يبنون مجتمعاً مختلفاً.

- **وفي هذا السياق، قام بطبع نقد على كرتون بقيمة ٥ و ١٠ و٢٥ و ١٠٠ قرش، عُرِفَ محليّاً بـ « العملة الجنبلاطية »** - الأمر الذي جعل منافسيه يتهمّونه آنذاك بانه « **شيوعي ارستقراطي** ».

- واخيراً، قام كمال جنبلاط بتنظيم نقل الحبوب من انحاء سورية وفلسطين ولبنان الى الشوف.

كان طموح كمال جنبلاط لا يُحَدُّ، وإشاراتنا هذه نماذج اوليَّة لسلوكه القيادي المسؤول. كان رجل حلم وطموح ثوريين. يستذكرهُ احد معاونيه في مرحلة شبابه بقوله: « **بقدر ما كان كمال جنبلاط يكره الضعفاء في السياسة والثقافة، كان يحدبُ على الضعفاء في الطبيعة** »[٣] فقد وضع بالتعاون مع **الياس رزق الله وروبير عبدو غانم** « مشروع حماية العصافير » و « مشروع تحسين اوضاع السجون »، يضاف الى ذلك تعاونه مع **الأب المحترم لوبريه LEBRET (١٨٩٧ - ١٩٦٦)** لوضع « **مشروع قانون حكومة فلسطين** » - ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق ان الأب لوبريه سيدعى في العام ١٩٦٠ من طرف

(١) من مقابلة مع الشيخ ابو فوزي حسن (١٩٧٧).
(٢) الليرة الذهب = ١٠٠ قرش.
(٣) مقابلة مع فؤاد طعمه من المختارة الذي كان قائمقام الجليل، واقام في فلسطين ما بين ١٩١٨ و ١٩٤٨.

الدولة اللبنـانية لـوضع دراسـة شاملة عن لبنـان. (راجع **تقـرير بعثة ايرفـد،**
الصادر في ثلاثة أجزاء عن وزارة التصميم).

حول هذه المرحلة الهامة سياسياً في خيارات كمال جنبلاط (ما بين **١٩٤٥**
و ١٩٤٩)، يمكننا الاسترشـاد بهذه الشهـادة الخطيـرة للدكتور **ادمـون ربّاط التي**
تبـيّنُ مواقف كمـال جنبلاط **من القضيـة الفلسطينية**، ومن **تـأسيس الحـزب**
السياسي. يقول الدكتور ربّاط: «ما بين عامي **١٩٤٣ و ١٩٤٥** تـوقفت الحرب
[العالمية الثانية] نهائياً كما هـو معلوم في ٨ آب (اغسطس) وظهـرت مشكلات
هـامة اقتصـادية وسيـاسية، **أهمُّهـا قضية فلسـطين**. هذه القضيّـة كـانت شغله
الشـاغل . فكان دائماً يتوقَّعُ بحدْس غريب ان ينتهي الانتدابُ البريطاني سريعـاً
وتتحـّول فلسطين الى دولـة يهوديـة عنصريّـة. لذلـك كـان يـطرح الاسئلة عـليَّ
ويطلب إجابـة قانـونية استنـاداً الى القانـون الدولي المعمـول به . . . واذكـر أنّنا
توصّلنا عـامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ الى النتيجة التـالية : إن نشـأة دولة يهـوديّـة في
فلسـطين او دولة مختلطة لا يمكنُ ان تتحقّق إلاّ من طـريق القـوّة اي الثـورة،
وذلك لسبب قانوني وهو ان ميثاق الأمم المتّحدة لا يقرُّ للمنظمـة الدوليـة، في أي
بند من بنوده ، صلاحيّات إنشاء دولة جديدة وبـالتالي صـلاحيات تحـويل ارض
تخصُّ شعبـاً مغلوبـاً ؛ كـما كـانت عليـه فلسـطين العـربيـة الى دولــة تصبـح
عرقيّة. . . »[1]. ويلاحظ الدكتور ربّاط متابعاً: «ومع ذلك، كان يتوقّع الزعيم
الشـاب أنْ يأتي يـومٌ تصبحُ فيـه الأمّة العـربية أمـامَ الأمر الـواقع . . وفي السنـة
التالية، في ١٤ ايار (مايـو) [١٩٤٨] حصل مـا كان في حسبـان كمال بـك وهو
ظهور الدولة الاسرائيلية الى الوجود ؛ ولذلـك يُخيَّل إليَّ ـ وكنتُ منـذ مدة قـريبة
أُفكِّر في هذه المرحلة من تاريخ الزعيم الشاب ـ ان هذه الأسباب دفعته لتـأسيـس
حزب تقدُّمي إشتراكي . . » (مقابلة ، مرجع سابق).

(١) مقابلة مع الدكتور ادمون ربّاط، وردت سابقاً.

والحال، من الواضح ان طريق كمال جنبلاط نحو خيار الحزب الجديد لم تكُنْ سهلة بمعنى ان زعامته الجنبلاطية كانت حزباً قائماً، وكان عليه ان يوازنَ في شخصه بين الزعامة والحزبية الجديدة. ولذا كان يحاور في اتجاهين متكاملين: اتجاه الأفكار السائدة في عصره، واتجاه الاشخاص الأحياء المعبرِّين ـ محلياً، عربياً او دولياً ـ عن تلك الأفكار. وإننا نجد في مذكرّاته (او يوميَّاته ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٩) إشارات كثيرةً الى تحركَّاته ومراسلاته وصداقاته وقضاياه، تستحّقُ بذاتها دراسةً مستقلةً نظراً لغنى تلك المرحلة واهميتها الحاسمة في حياة القائد الشاب الذي سينتقل من نمط **إقطاعيَّة القيادة** الى **نمط القيادة التقدمية الحديث**، ومن طريقة تفكير سياسي تبسيطية الى منظومة إفتكار إشتراكي / ديمقراطي ثوري، وعلى هذا الصعيد كان إنقلابه جذرياً: فالسلطة رهنٌ بالعلم والمعرفة، وهي تعودُ إلى الجماعة الفكرية المنظَّمة، تعودُ إلى **النخبة المناضلة**؛ الى الشخص القيادي المسؤول وليس الى الفرد ـ فالفردُ، عنده، مجرَّد مِكنة / او إمكان / تحويل الانسان الى شخصية قيادية ومسؤولة جماعياً. زدْ على ذلك ان هذا النمط من القيادة اليسارية يضربُ جذوره في عمق القضايا الانسانية التي كان كمال جنبلاط ينتسبُ اليها حتى قبل تأسيس الحزب التقدمي الإشتراكي. لقد وعد نفسه ومحازبيه بما يلي: «سننشيد باذن الله على سواعدنا العالمَ الذي يضمنُ للعامل حقَّه وللفلاحَ جهدَهُ ويوحي للغني واجبه وللزعيم إيمانه، ويكفل للبلاد الكرامة والعمران»[1]

كان منذ بداية نضاله السياسي، يحاور الدستوريّين والكتلويين، القوميّين والشيوعيّين، الكتائبيين والمستقلّين؛ وظلَّ ديدنُه هكذا حتى آخر لحظة، لان الحوار السياسي شكَّل الجانب الجوهري في منهجه او في طريقته لإقناع الآخرين. فهو في محاوراته ولقاءاته مع **ميشال شيحا** (١٨٩١ ـ ١٩٥٤) **وسعيد عقل** (الشاعر اللبناني المولود في زحلة عام ١٩٠٥) **وانطون ثابت** (القائد

(١) كمال جنبلاط، يوميات Journal، تراث القائد الشهيد (الحزب التقدمي الاشتراكي).

الشيوعي اللبناني ، ١٩٠٧ ـ ١٩٦٤) **ونقولا الشاوي** (امين عام ثم رئيس الحزب الشيوعي اللبناني ، ١٩١١ ـ ١٩٨٣) **وانطون سعادة** (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩، مؤسّس الحزب السوري القومي الاجتماعي .P.P.S)، كان كمال جنبلاط رزيناً ، واضحاً، محاوراً جادًّاً في كل حال ، وكان في تقويمه الآخرين شفّافاً وعادلاً نسبيّاً: وهذا ما نتمثله من خلال قوله في مذكّراته (١٥ نوّار (مايو) ١٩٤٥): «قمتُ بزيارة **ميشال بك شيحا**. شخصيَّةٌ كبيرةُ الثقافة وكثيرة الحيويَّة، أُعجبتُ به كثيراً . يجمع ميزتين : الثقافة والعمل. يسوعيُّ التربية ».

في العام ١٩٤٦ ، كان على كمال جنبلاط ان يواجه عدة مشكّلات كبرى في حياته السياسية وتحوُّلاتها، أهمُّها مشكلة تحويل مجرى حياته السياسية السابقة بالذات. فمن جهة ، ادرك ان زعيماً درزياً لا يمكنه ان يتخّذ مكانته داخل ما كان يسمّى منذ العام ١٩٤٣ بـ « **الصيغة اللبنانية** »، إلَّا من خلال النضال ضد **الثنائية المارونيّة ـ السنّية** المتشابكة في رأس السلطة والمتمثّلة آنذاك بتحالف **بشارة الخوري ورياض الصلح**، ومن خلال توسيع تلك الصيغة باتجاهِ تحالفٍ وطني اوسع يضمُّ الآخرين وفي مقدمتهم السنَّة والدروز والشيعة والارثوذكس والكاثوليك والبروتستانت والموارنة المعارضين الخ . وهكذا شارك كمال جنبلاط في وضع صيغة سياسية جديدة لم تكن « **كتلة التحرُّر الوطني**» سوى احدى ظواهرها الاولى! وكانت **كتلة التحرر الوطني** تضمُّ كمال جنبلاط ، **والفرد نقّاش** (١٨٨٦ ـ ١٩٧٩، رئيس جمهورية سابق من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤١ الى اذار (مارس) ١٩٤٣) **وعبد الحميد كرامي** (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠، المفتي والنائب ورئيس الحكومة عام ١٩٤٥)، **وعبد الله العلايلي** (١٩١٤ ـ الشيخ اللغوي والكاتب والسياسي اللبناني).

من جهة ثانية كان على كمال جنبلاط متابعة **معركة الاستقلال** التي كانت في نظرِهِ لا تقبل الانفصال عن معركة إجلاء القوات الفرنسيَّة عن لبنان (لنتذكرّ هنا ان الاستقلال السياسي للبنان كدولة تحقّق في ١٩٤٣/١١/٢٢ ، وان جلاء القوات الفرنسية عن اراضيه لم يتم إلاَّ في ١٩٤٦/١٢/٣١). ففي معرض

مناقشته بيان الجلاء عـام ١٩٤٦، اعلن كمال جنبـلاط ما يـلي : « إن لنا عِـظةً من التاريخ، فالتوازن الـدولي بالشـرق وحده يمكن ان يحقِّق للدول الصغيـرة ما تصبو إليه من سيادة واستقلال. فـآملُ من الحكـومة ان تتَّبـع في المستقبل، بكـل دقَّة، مراحل هذه السياسة ، فتكون مركز التوازن بين تيّارات السياسة الخـارجية أكانت شماليَّة او غربيَّة (. . .). ومن الواجب علينا أنْ تكون لنا علاقـاتٌ طيّبة مـع الشرق ، ومـع الغرب، مـع روسيا [الاتحـاد السوفيـاتي] كما مـع بريـطانيا وفرنسا. فعندما تتصادم هذه النزعات تؤمِّن سلامةُ البلاد »[1]

اما السيدة نظيرة جنبـلاط فكانت لا تـزال تعلن عن حرصهـا وأملها بـأنْ يتفاهم ولدها كمال مع رئيس الجمهورية الشيخ بشارة الخـوري ، وان يحتلَ موقعه كوزير في الحكم . ودليلنا على ذلـك الحرص نجـدُه في رسالـة منها إليـه، بتاريخ ١٣ آب (اغسطس) ١٩٤٦، هذا نصُّها :

« ولدُنا الحبيب كمال أعزَّه الله .

أقبلكَ وأهـديـك أسمى التحيَّـات والأشـواق . كنت أودّ أن تحضـرَ بهـذا النهار لتذهب للسلام على فخامة الرئيس حيث فكَّرت أنـا والمطران [اوغسـطين البستـاني] ان زيارتـك له للسـلام عليه [هـو] واجب أدبي كونـه [ضيفـاً] في المنطقة . وكان ذهابك لعنده بهذا النهار [موافقاً] أكثر من غيره لأنـه نهار غد ، سيـذهب من المنطقـة أربعة عشـر بوسـطة من كل القـرى صحبة خـالك كـامل وعـزَّت جنبلاط وعـادل حمدان . وحتى يكثـروا الوفـد معهم سيأخـذون الحـزب القومي السـوري . فإذا رأيتم [مناسباً] أن تخابروا الخواجـة نعمة ثـابت ليرسـل لهم تليفون الى نيحا وتليفـون الى المختارة وإلى أهـالي المزرعـة حيث يوجـد هناك حزب قومي سوري ، يكون أوفق . وأنا من رأيي أيضاً ان الخواجة نعمـة ثابت يخـابر حسن افنـدي الطويـل الى بعقلين ليمنعهم من الذهـاب مع الـوفد الـذي

---

(١) ورد عند بشارة الخوري مذكرات، مرجع سابق، ج ١ ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

ذاهب ، وبإمكانهم الذهاب للسلام على الرئيس لوحدهم ، يكون أوفق . هذه مسألة مهمّة لا تهملْها .اسعى (أسعَ) لمنعهم من الذهاب مع كامل وعزّت وعادل لأنه متى أخذوا أربعة عشر بوسطة معهم ينظر العمومُ أنهم أخذوا قسماً كبيراً من الشوف . ومرورهم أمامنا بهذا الشكل ليس هيّناً . وأفتكر يا حبيبي أن مجيئك للسلام على الرئيس بهذا النهار يكونُ أوفق . والمطران سأل عنك أمس ، اعتقد لهذه الغاية . لأنه يصبح انقطاعك عنه لدرجةٍ كهذه عداوةً فظيعةً . ويرجع ينكرز في حزبيّتنا، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يجب حضورك اليوم للسلام عليه قبل ذهابهم غداً الخميس عنده . ومخابرتك للخواجة نعمة ثابت اكثر من ضروري لمنع الحزب القومي من الانتماء اليهم ، وان القَصْدَ من ذلك ذهابهم لوحدهم . ولا لزوم لزيادة التكرار عليك بهذا الخصوص . فأنا أرجو لَكَ دوام الصحة والتوفيق ، أطال الله بقاءك »[1] .

إذاً ، كانت غاية السيدة نظيرة جنبلاط تحويل النائب/ المثقف الى زعيم سياسي حاكم . لأنها كانت تدرك بحكم تجربتها الخاصة ان الجنبلاطيَّة لا يمكنُها الارتكاز فقط على التأييد « الحزبي » الطائفي الضيِّق ، بل كانت تتطلب فضلاً عن ذلك وظيفة عامة ، ووزارةً تسمح للزعيم الشاب بالدفاع عن مصالح جماعته وحمايتها . ومع نجاح مشروعها السياسي ، شارك كمال جنبلاط في « حكومة الجبابرة » المؤلَّفة يوم ١٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٦ ، والتي تولَّى فيها حقيبتي « الاقتصاد والتجارة » و « الشؤون الاجتماعية » ، بينما تولّى منافسه الدرزي المير **مجيد بن توفيق أرسلان** (١٩٠٠ - ١٩٨٣) حقيبة الدفاع . وبهذا الصدد يذكر الرئيس **بشارة الخوري** أنه « كان من الحكمة أن يجتمع كمال ومجيد في [حكومة] وزارة واحدة » (**مذكرات** ، ص ١٧٩) .

في المرحلة نفسها ، كان كمال جنبلاط شديد الاهتمام بما كان يجري من احداث خطيرة في سورية وفلسطين والمشرق العربي بأسره. ولقد سبق لنا ان

---

(١) تراث كمال جنبلاط ، الحزب التقدمي الاشتراكي ، قسم المخطوطات .

أشرنا الى شهادة الدكتور ادمون رباط التي قدَّمت لنا صورة واضحة عن نظرة جنبلاط الى القضية الفلسطينية قبل ١٩٤٨ ؛ لكننا نرى من المفيد ان نذكر شهادة الدكتور يوسف حتي حول « وضع كمال بك إبّان محنة جبل الدروز واصطدام الشباب الحزبي بالجيش » . يقول د . حتي : « كان كمال بك ناقماً ، هائجاً للاعتداء على جبل الدروز من قبل جماعة [أديب] الشيشكلي (١٩٠٩ - ١٩٦٨ ، ضابط وانقلابي) . وكان آنئذٍ الأمير حسن الأطرش ، [١٨٩٩ - ١٩٧٩ ، الزوج الثاني للسيدة ليندا جنبلاط ، التي اقترن بها بعد وفاة زوجها الأول حكمت جنبلاط ورزق منها ثلاث بنات] في السجن مع كبار رجالات سورية . وكانت زوجته المرحومة ليندا (اغتيلت في منزلها في عين الرمانة عام ١٩٧٦) قد اتصلت بأخيها طالبة تدخل بعض الشخصيّات للإفراج عنه ، بعد ان اصبح الجبل على فوهة بركان . وقد اتصلت الست ليندا شخصياً بالدكتور يوسف حتي . كنت أنا - يقول حتي - على معرفة به اذ كان يتداوى عندي . عملت سريعاً واتصلت بسامي بك الصلح [١٨٨٧ - ١٩٦٨ ، نائب ورئيس حكومة سابق] طالباً منه الذهاب معي فقبل . جرى اتصال سريع بوزير داخلية سوريَّة فأعطانا موعداً في اليوم التالي . استقبلنا الشيشكلي فقال : « إن الدروز سبب المشاكل في سورية ، يخضّون دوماً الدولة » . قلت : نرجو اطلاق سراح حسن الأطرش نظراً لمرضه . قال : أبداً ، هناك كبار اطباء الجيش يشرفون على علاجه . عدنا من دمشق دون الحصول على أية نتيجة تُذكر . غير أن الشيشكلي عاد وأطلق سراح الأمير [حسن الأطرش] دون استشارة احد . وبعد سقوط الشيشكلي ، كلَّفني كمال بك الذهاب إلى سورية والاتصال بشوكت شقير [١٩٠٦ - ١٩٨٢ ، زعيم عسكري درزي ، وعضو في مجلس العقداء عام ١٩٤٩] وابلاغه بضرورة الاهتمام بشكري القوتلي (١٨٩٠ - ١٩٦٩) وإعادة انتخابه رئيساً للجمهورية . لأن هذا الرجل قد ظلم . فتمَّ الرأي على ان اذهب مع كمال بك سوياً الى سوريَّة ومعالجة الموضوع مع كبار الشخصيَّات السورية . في هذا الوقت كان شكري القوتلي في صوفر (جبل لبنان) . فدار حديث ودّيّ

وشكرنا ، [ومن صوفر توجّه كمال جنبلاط والدكتور **يوسف حتّي** إلى دمشق] « قابل كمال بك **شوكت شقير** مطوَّلاً . بينما اتصلتُ أنا بمخايل الياس وقلت له إننا نسعى لصالح القوتلي . فاتصلت [بالأمير] **حسن الأطرش** الذي أوفدنا الى [الاستاذ] **ميشيل عفلق** [١٩١٠ ـ مؤسس حزب البعث في ٧ نيسان (ابريل) ١٩٤٧] . قصدتُ بيت آل عفلق ، وكنتُ على صداقةٍ مع والده يوسف . لم تكن هناك معرفة قويَّة بين كمال بك وميشيل عفلق . قال كمال بك : استاذ ميشيل ، **شكري القوتلي** قد ظُلم ونسبت إليه كل الفوضى التي دبَّت بالعرب من حرب فلسطين إلى اليوم . فأجابه : هذا الموضوع غير قابل للبحث ! فعدنا إلى لبنان من طريق المصنع ، وعند وصولنا الى شتورا ، رأينا **شكري بك** بانتظارنا مع أولاده وحرمه . غير ان اعتذار **رشدي الكيخيا** [رئيس حزب الشعب ، مولود في حلب عام ١٩٠٠] عن ترشيح نفسه ، ودعم الجيش لشكري بك رجحا كفَّته ، ففاز »[١] .

(١) مقابلة مع الدكتور يوسف حتي ، بيروت ١٩٧٧ ، وردت سابقاً .

(ج) الحزب والتصوُّف

« سيّد قصرٍ في الثلاثين من عمره، ومن الشوف المحافظ العتيق جداً . . هذا الفتى الكبير الرفيع والهادىء الذي يبدو كأنه شبَح . ربما لا يملك سوى رؤ ية حادَّة جداً لما هو آت »[1] كان ذلك عام ١٩٤٧ حينما اختار سيّد القصر الظاهري [كمال] اسمه الباطني بايزيد ؛ لكنه عندما وجد نفسه في وضع دقيق ، أصرَّ على وضع منهجيّة نزيهة للسياسة ، منهجيّة اخلاقية وصوفية في مجتمع تجاري . وفي الواقع كان اختيار مبدئي كهذا يستلزمُ سلوكين متعارضين او متقابلين : سلوك القائد الحزبي وسلوك السيد/ المعلِّم العالم/ المُرشد أو العارِف[2] .

إن السياسة والتصوُّف هما الفكرتان الرئيستان اللتان تؤلّفان الاشكالية

---

(١) Georges Naqqache (1904- 1972), LOrient, No21/ 1/ 1950, Cité in K. Joumblatt : Pour un Socialisme plus humain, Bey, 1973, pp. 19- 20.

(٢) كان برنامج الحياة اليومية لكمال جنبلاط منظماً على النحو التالي : النهوض الساعة ٤,٣٠ ، حمّام ولبس ٤,٣٠ - ٥,٠٠ ، تأمل ونزهة قصيرة ٥,٠٠ - ٦,٠٠ ، عمل تقني (فطور خلال ذلك) ٦,٠٠ - ٩,٠٠ ؛ استقبال وعمل سياسي ٩٠٠, - ١٠,٠٠ ؛ عمل (حقوق ، اقتصاد ، اجتماع الخ) . ١٠,٠٠ - ١٣,٠٠ ؛ الغداء ١٣,٠٠ - ١٤,٣٠ ، استقبالات ١٤,٣٠ - ١٥,٣٠ ؛ عمل ١٥,٣٠ - ١٨,٠٠ (في الصيف نزهة على النهر مع حمّام) . العشاء ٢٠,٠٠ ؛ النوم ٢٠,٣٠ ، السبت : يوم عطلة في الجبل (صيد) الأحد : استقبالات ومراسلات .

الجنبلاطية الماثلة في ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي ، الموضوع ما بين ١٩٤٧ و١٩٤٨ والمعلن في ١/٥/١٩٤٩ . فهذا الميثاق[1] يشير الى اهمية « التصوُّف » في حياة المناضلين الحزبيين ، بوصفه تصوُّفاً اخلاقياً قوامه التجرُّد والتنزُّه عن الغرضيَّة والتعاون الكفاحي مع الآخرين . والحال ، كان كمال جنبلاط ورفاقه يسعون ، ما بين ١٩٤٦ و١٩٤٩ ، لتأسيس « النواة الحزبية الأولى » ، النواة التقدمية ، لكن كمالاً نفسه كان يخوض « صراعاً ذاتياً » ويعاني من أزمة تمزُّق داخلي . فكان عليه ان يحسم جملة أمور في وقت واحد : بدءاً بمسألة زواجه ، مروراً بمسألة دوره السياسي ، وصولاً إلى مسألة وضعه الاقتصادي كوريث ممتلكات خاصة ذات أصلٍ إقطاعي .وفي العام ١٩٤٨ ، اقترن بالآنسة الأميرة مي بنت الأمير شكيب ارسلان (الأمير شكيب ولد عام ١٨٧١ وتوفّى عام ١٩٤٦) ؛ وفي الوقت نفسه وضع مشروع الحزب التقدمي الاشتراكي والواقع ، كان ذلك العام منعطفاً حاسماً في حياته الخاصّة والسياسية : فمن جهة اختار الزواج المدني خلافاً للتقاليد ، ومن جهة ثانية أسّس حزباً علمانياً وتقدُّمياً ، رداً على ما كان يجري في فلسطين ، وإدراكاً منه لخطورة قيام دولة يهودية عنصرية ولما سيترتب على قيامها من مخاطر وعواقب وخيمة . نعم ، لقد أنشأ كمال جنبلاط حزباً علمانياً ، ومن الآن فصاعداً ستتكلم السياسة اللبنانية بلسان الجنبلاطية التقدمُّية الجديدة . فقد كان غياب القول السياسي أو « الشخصية القائدة المسؤولة » أمراً حاسماً في النظرة الجنبلاطية ، سواءً على الصعيد اللبناني أو على صعيد الهزيمة العربية في فلسطين . من هنا كانت في رأيه ضرورةُ حزب قيادي يكون مسؤولاً مسؤولية عقلانية امام الجماهير - أي الشعب والأُمّة .

في البداية ، كان يسعى كمال جنبلاط لانشاء « حركة اجتماعية لبنانية » تكونُ « حركة تقدّمية شاملة »[2]، وقد ساهم في انشائها عشر شخصيّات

(١) طبعة أولى بيروت ١٩٤٩ ، طبعة ثانية ١٩٧٤ ، طبعة فرنسية ١٩٧٨ .
(٢) جريدة صوت الأحرار ، العدد ١٩٤٨/٣/٢٨ ، ص ١ .

(منهم درزي وسني و٨ مسيحيين) هم : كمال جنبلاط،الدكتور **يوسف بَوْجي** (وجيه سني من بيروت)،**فؤاد رزق** (محام ووزير عدل سابق) ، **فيليب نجيب بولس** (وزير سابق) ، **جوزيف نجّار** (وزير سابق) ، الدكتور **توفيق ابراهيم رزق** ، الدكتور **جورج فيلييدس** ، **جان نفّاع** ، **جميل صوايا** (عضو سابق في قيادة الحزب القومي ، عضو قيادي في الحزب التقدمي الاشتراكي ، توفّي عام ١٩٧٩) **وفريد جبران** (أحد مؤسسي الحزب التقدمي ، نائب بيروت منذ العام ١٩٦٠ ، مولود عام ١٩١٢) . وبعد ذلك أسَّس كمال جنبلاط الحزب التقدمي الاشتراكي (١٧ آذار (مارس) ١٩٤٩ ، وأعلن ميثاقه (في أول نوّار (مايو) ١٩٤٩). وكان مؤسسو الحزب هم : **كمال جنبلاط** ، **الشيخ عبد الله العلايلي** (مثقّف سني ، مولود في بيروت عام ١٩١٤) ، **جان نفّاع**، **جورج فيلييُدس** ، **فؤاد رزق** ، **البر أديب** (صاحب مجلّة الأديب) ، **جميل صوايا** **وفريد جبران** ، لكن ماذا حدث بين مشروع « الحركة الاجتماعيَّة اللبنانية » وتأسيس « الحزب التقدمي الاشتراكي » ؟

كانت خياراتُ كمال جنبلاط قد اخذت تتوضح نسبيا من خلال ثلاثة أفكار رئيسة : الديمقراطية ، العروبة والاشتراكية . وكانت فكرة العروبة مدار جدالات طويلة ما بين ١٩٤٠ ـ ١٩٥٠ (سنعالج هذه المسألة في فصل : « الديمقراطية والقومية الناقصة »، الكتاب الثالث /١٣). وكان من البداهة ان تسير الديمقراطية والاشتراكية جنباً إلى جنب في منظومة جنبلاط الفكريّة. فقد كانت الآلة السياسية الجنبلاطية تنطلقُ من هذين الرُكنين لتعبئة الجماهير اللبنانية ، فتنتج بذلك أواليّاتِ سياسةٍ إنقلابيَّةٍ ستتجلّى وتتبلور في وقتٍ واحد كسياساتٍ إصلاحية / ثوريَّة ، واقعيَّة / مثاليّة، الخ . وفي هذه المنظومة المفهوميَّة، تتشابكُ الديمقراطية والاشتراكية وتتلاقيانِ حول المفهوم المركزي للمساواة العضوية، مقابل مفهوم المساواة الحسابية او العدديَّة . وبما أنَّ التقدمية والاشتراكية لا تقبلان الفصلَ بينهما، فإنهما لا يمكنُ تصوُّرهما بدون ديمقراطية تكونُ حرَّةً او مُحرَّرة . وفي الحقيقة ، يفسِّرُ هذا الموقف الفكري ـ السياسي إتجاهَ جنبلاط الى تأيد الحريات السياسية والدفاع عنها ، سواءً كانت حريّاتٍ حزبية

تقدمية او حريات منافسيه من اليمين والوسط او اليسار. وعلى سبيل المثال نذكر دفاعه عن قضيَّة المعتقلين الشيوعيين[1] اللبنانيين عام ١٩٤٨، وتأييده لمطالبهم التي رفعها آنذاك الدكتور **جورج حنًا** (كاتب مناضل من الشويفات، قضاء عاليه) **وانطون ثابت** (١٩٠٧ - ١٩٦٤)، **رئيف خوري** (كاتب لبناني) **وموريس كامل** (صلاح كامل، كاتب ومناضل شيوعي، توفّي عام ١٩٨٤)، **هاشم الأمين وإميلي فارس ابراهيم** (الاتحاد النسائي اللبناني). وفي العام ١٩٤٩، واصل كمال جنبلاط موقفه الدفاعي عن الحريّات السياسية، فوقف مدافعاً عن **انطون سعادة**، (مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي اعتقل وأعدم عام ١٩٤٩) وعن الصحافيين والمثقفين السياسيين كالاستاذ **محمد البعلبكي** (الرئيس الحالي لنقابة الصحافة اللبنانيَّة) او الاستاذ **غسَّان تويني** (صاحب جريدة **النهار**، نائب، وزير، دبلوماسي لبناني سابق) - وسيكون موقف جنبلاط مماثلاً في السبعينات عندما طرحت قضيَّة مثقَّفين عربيَّين من زاوية حريتهما السياسية، وهما الدكتور **صادق جلال العظم** (مفكّر عربي سوري، صاحب كتاب «نقد الفكر الديني») والشيخ **عبد الله الطُريقي** (كاتب ومفكّر سعودي).

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط كان يسعى الى «تأليف قوة ثالثة في لبنان»[2]، فسارع إلى تنشيط **كتلة التحرُّر الوطني** التي كانت تضمُّ: **عُمَر بيهُم** (وجيه بيروتي، امين سر الكتلة)، كمال جنبلاط، **كميل شمعون** (نائب الشوف الماروني)، **نصوُح الفاضل** (نائب) **وسليمان العلي** (نائب ووزير سابق)[3]. وكان كمال جنبلاط بين شخصيَّات هذه الكتلة السياسية، هو الأميز على صعيد الوحدة العميقة بين الثقافة والسياسة، الوحدة المنطلقة من

---

(١) جريدة البرق، العدد ١٩٤٨/٩/٣، ص ١.

(٢) جريدة بيروت، العدد ١٩٤٨/٩/٤، ص ٢.

(٣) جريدة بيروت، العدد ١٩٤٨/١٢/٢، ص ١.

فلسفة جنبلاط الشاب القائلة : « لا نجاحَ لعمل سياسي او إجتماعي بدون عمل مباشر». وهذه الفلسفة يشرحها جنبلاط في تصريح توضيحي ، يقول : «وفي الواقع لحظ كلٌ منا في الآونة الأخيرة هذه الموجة من التخاذلِ العميق التي تطرَّقت الى نفوس الجماهير، فلا محاولة للانتفاض ولا لرّد الفعلِ سواءٌ تفاقَم الفسادُ في لبنان ام تزوَّرت إرادةُ الشعب [إشارة إلى انتخابات ١٩٤٧ التشريعيَّة]، ام خسر العربُ فلسطين برِّمتها ، ام داهمَ الخطرُ حدودَ الوطنِ نفسه واستقلاله »[١]. في مواجهة هذه المخاطر البيّنة للوعي السياسي السليم ، بدأ كمال جنبلاط عمله السياسي المباشر في أوساط الجماهير ؛ فكان بذلك يؤدي دَوْرَيْن معاً : دور «المعلم الثوري » ودور « القائد الوطني »؛ ويوضحُ طبيعة هذا العمل مُشدِّداً على « ان كتلة التحرر [الوطني] ليست حزباً سياسياً، بل هي تكتُّلٌ يهدف إلى اعمالٍ معيَّنة ومحدَّدة، ويجوز لأعضائها العملُ في اي حزب سياسي أرادوا »[٢]. وفي الفترة نفسها، كان جنبلاط يدعو الى إنشاء « حركة اجتماعية تقدميّة، فلسفيَّة وسياسية جامعة، تكون في الشرق [العربي] أولى المحاولات لتركيز العمل السياسي على نظرةٍ شاملةٍ في الحياة، ولتكتُّلِ العمَّال والفلاَّحين وأرباب المهنِ والصناعات »[٣].

كان التلازمُ قائماً بين جهادهِ الوطني ووعيه القضيَّة القومية العربية ، فربطَ تعاونه السياسي مع الزعماء اللبنانيين الآخرين ، وفي مقدمتهم الرئيس رياض الصلح ، بمواقفهم من قضيَّة فلسطين. وقد ألمح الى ذلك في بيان صحافي له ، جاء فيه: « يصعبُ عليَّ التعاون مع رئيس الحكومة المستقيل[*] قبل ان يبرّر موقفه من قضيَّة فلسطين باعتباره متضامناً في المسؤولية مع رؤساء الحكومات

---

(١) التلغراف - بيروت، العدد ١٩٤٨/١٢/٣، ص ٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤.

(*) عملياً لم يكن رياض الصلح مستقيلاً ، وربما كان عازماً على ذلك.

العربية عن التوجيه السياسي والحربي الخاطىء في هذه القضية؛ كما أنَّه يُعتبر مسؤولاً عن الفوضى والتزوير في الانتخابات الأخيرة [ايار (مايو) ١٩٤٧] »[١].
ويضيفُ جنبلاط : «إن الدماءَ والدموع والفقر والآلام وضياع الحقوق، هذه المصائب التي أُغرقنا فيها يجب ان يتحمَّل نتائجها رجالُ الدولة الذين ساد الإرتجالُ والإبهامُ عملهم وبرعوا [في] تمثيل المأساة الدامية»[٢].

وفي سبيل تثبيت الخيارات المذكورة وترجمتها الى عمل مباشر، على الأقل في منهج كمال جنبلاط وتوجُّهه نحو سياسة نزيهة ، جرى عقدُ اجتماع لما سمي عام ١٩٤٨ «الحزب الوطني» [ربما يكون المقصود «كتلة التحرر الوطني» والتبسيط هذا هو من عمل الصحافة] في دار فخامة الرئيس الفرد نقَّاش. واهم ما في هذا الاجتماع ان مناقشاته تناولت الموقف الدولي العام ، وأدَّت الى صياغة النقاط الخَمْس التالية : ـ رفض مشروع الوصاية الدولية على بلدين مستقلَّين تماماً كسوريَّة ولبنان ؛ ـ رفض أية معاهدة تُفرضُ فرضاً على لبنان ورفض شرعيَّة الانتداب ؛ ـ رفض أية معاهدة مع اية دولة تمسُّ بسيادة لبنان واستقلاله ؛ ـ تصفية العلاقات نهائياً بين لبنان وفرنسا وفق الصداقة التقليديَّة المتبادلة ؛ ـ مطالبة الحكومة اللبنانيَّة بالرَّد على العراقيل التي تضعُها الحكومة السوريَّة في وجه الاستيراد من سورية وإليها ، ضاربةً بعرضِ الحائط الوحدة الاقتصادية الموجودة بين البلدين والتي اقرَّتها اتفاقية ١ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٤٣.

هذا يعني ان كمال جنبلاط اخذ يُحدِّد معالم او معايير هويته السياسية الجديدة ، وان افكاره اوشكت على التحوُّل شعاراتٍ جماهيرية وطنية ، مثل : «لبنان لا يقومُ إلاَّ على التطوُّر » و « إن القوى الرجعيَّة التي تتمَّثل في الأوضاع القائمة والشخصيات المُهيمنة ستزول ـ بأذن الله ـ عاجلاً او آجلاً » ، الخ[٣].

(١) التلغراف ـ بيروت، العدد ١٩٤٨/١٢/٣، ص ١.
(٢) المرجع السابق ، ص ٥.
(٣) تلغراف، العدد ١٩٤٩/٤/١٨، ص ١.

إلّا ان الحدث الأهمّ كان إعلانَه ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي يوم الأحد الأول من نوّار (مايو) ١٩٤٩في العاصمة بيروت ،فللمرّة الأولى يُعلن في لبنان المستقل عن قيام حزب إشتراكي من النمط الديمقراطي، تتألفُ نواتُه التأسيسّية من ثمانية مثقّفين وطنيين وديمقراطيين تجمعُهم الحداثةُ وطموحاتُ التغيير الاجتماعي ـ السياسي لنظام الدولة ، وتواجهُهم مشكلة تكييف الجنبلاطيَّة مع الظروف المستجدة في لبنان والمشرق العربي . إن المُناداة بحزبٍ إشتراكي لبناني تعني في المُقام الأول المُناداة بحزب لا طائفي، علماني صراحةً او نازع الى العلمنة ، حزبٍ مفتوح امام جميع اللبنانيين ، عربي وأممي معاً . وتعني في المُقام الثاني اننا نواجهُ حزباً يقدِّمُ نفسه كمشروع ديمقراطي للتحرُّر الوطني، أوضح مؤسسُه طبيعته، ماهيَّته ودوره المرتجى ، على النحو التالي : « ان الحزب مدرسةٌ في الواقع لإعداد الفرد والجماهير ولتنظيم الجماعة، وهي تتطلّب القُدوة . والجماعةُ لن تتصفى ولن تنتظم إلاَّ إذا تحقَّق فيها الفردُ وآمنَ بنفسه»[١] وقد انتقدت جريدةُ « النهار » إعلانَ تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي، قائلةً : « مولدُ حزب إشتراكي تقدُّمي لم تنجبه مصالحُ الطبقة العاملة ومنظّماتُها، بل أنجبته أدمغةُ جماعةٍ من المثقّفين. في تاريخ الإشتراكية، بل في فلسفتها، شواهدُ على انَّ الطبقة العاملة التي هي الطبقة الإشتراكية بالدرجة الأولى ، تُجنِّدُ لقيادتها المُثقَّفين البورجوازيين أمثال كمال جنبلاط والبير أديب وعبد الله العلايلي وجورج فيلبيدس، الخ»[٢].

في موازاة تأسيس الحزب السياسي ، كان كمال جنبلاط يؤسّسُ طريقةً جديدةً في التصوف في لبنان ، تجمعُ بين منهج العمل المباشر وطريقة تحقُّق الذات ، وتصلُ المسارَ السياسي بمسار التصوُّف. والجديد عند جنبلاط يكمنُ في مسعاه لإعادة تهذيب أخلاق السياسيين، ومعاودة تكريس ملكوت العقل فوق

---

(١) الاتحاد اللبناني، العدد ١٩٤٩/٥/٤، ص ١ ـ ٤.

(٢) جريدة النهار، العدد ١٩٤٩/٥/٢، ص ٣.

ملكوت الشريعة ، واخيراً مسعاهُ لمراجعة كل شيء في ضوء الاختبارات العلميَّة في القرن العشرين. إلاَّ أن التصوُّف المنطلق من مذهب العرفان القديم، والمبشِّر بالزهد والنزاهة واللطافة او تحقُّق الذات ، لا يريده جنبلاط غيبيّاً ولا منقطع الجذور، ولا معادياً للمادة والماديَّة ـ بالمعنى العلمي ،لا الايديولوجي، للكلمة . إنَّه تصوُّف جدلي، يرتبط بالتاريخ وبثقافة البشر ، ويوَّفرُ الوحدة المنشودة بين ثلاثة حقول إختباريَّة. يقول كمال جنبلاط: « مذهبُنا العرفاني هو المسلك نفسه في اي مكان آخر من العالم ، وهو موجود ايضاً لدى كبار حكماء الهند والأزمنة القديمة : وأنا شخصياً تلقيَّتُ هذه التعاليم في الهند على يَدَي حكيمٍ كبير هو في وقت واحد **فيثاغورس وسقراط** في نظري . . »[1]. و « بوجهٍ خاص تعرَّفتُ الى **شري اتمانندا** الذي زرته أكثر من ثماني زيارات ، كما تعرَّفتُ الى **شري شانكارا شارغو** من كانسي بورام . وقد قضيتُ هناك اسبوعاً، عشرة أيام، واحياناً شهراً. وإنني آسف لعدم تمكُّني من البقاء هناك أشهراً وأشهراً ، بل سنواتٍ، ذلك ان العمل كان يُلزمُني بالعودة [الى لبنان]»[2].

يمكننا عزو اختيار جنبلاط هذه **الطريقة الصوفية ـ السياسية** الى ثقافته الدينية في المُقام الأول (اي إلى الروحانية التوحيدية الشاملة وإطلاعه على مشاربها المعروفة لديه عبر مسلك اخوانه الموحدين (الدروز) وفي التوحيدين الإسلامي والمسيحي)؛ ويُعزى اختياره هذا ، في المقام الثاني ، إلى إطلاعه المباشر على الكتابات الهندية ونقله بعض الأشعار الصوفية منها الى العربية[3] تارة باسم **بايزيد** وتارة اخرى باسمه المعروف. يُضاف الى ذلك ان كمال جنبلاط بدأ حياته الفكريَّة رسَّاما (حتى مرحلة الدراسة الثانوية) **وشاعراً** في الاربعينات (بالفرنسية والعربية)، وكأنه كان يُقابل الخطاب السياسي بالخطاب الشعري ،

---

(١) - K. joumblatt: pour le liban, op. cit., P. 78.

(٢) ibid., P. 81.

(٣) راجع : كمال جنبلاط: سيرة فكرية، منشورات تراث القائد الشهيد، بيروت ١٩٧٩، الفصل الخاص بأدبيّاته وأشعاره الموضوعة والمعرَّبة.

ويقابل الحزبيَّة بالصوفيَّة. واخيراً، يمكن ان يُعزى اختياره طريقة السياسي - المتصوّف الى لقائه، في القاهرة عام ١٩٥٠، بالمعلّم المرشد **شري اتمانندا من تريفندروم** (واسمُه الحقيقي **كريشنامينون**، المتوفّى عام **١٩٥٩** في الهند).

بعد حسمه وتقريره هذا الخيار الصوفي السياسي، بدأ كمال جنبلاط رحلاته الكبرى الى الهند، وبدأت «رسائلُه الهندية» والروحيَّة تحتلُّ مكانتها في صميم «رسالته السياسية». ونظراً لأهميَّة اختباره الصوفي، فإننا سنفصلُه، مؤقتاً، عن اختباره السياسي، لنعاود تناوله في الفصل التاسع من الكتاب الثاني، تحت عنوان: **«عودةٌ الى اليونان الآسيويّة»**.

(٤) جدليَّاتُ المثقَّفِ والمناضل

(أ) قائدٌ جدالي / مُجادَل فيه (١٩٤١ - ١٩٤٩).
(ب) المعلّم ، المتصوّف والثوري (١٩٥٠ - ١٩٥٩).

«إن طبعْي وخُلقي لا يميلانِ الى التسوية، رُغم ما يُقال إن السياسة تسويةٌ مُستمرة بين الأهداف العُليا والواقع . . .»

كمال جنبلاط، ١٩٤٩.

(أ) قائدٌ جداليٌ / مُجادَل فيه

هلْ يمكنُنا حصرُ حياة كمال جنبلاط النضالية في ما تواضع على وصفه **بالجهاد الأكبر** ؟ إننا نكتشفُ خلف اختبارِهِ السياسي اختبارَه الفلسفي - العرفاني الذي يوجّه كل اشيائه . وهذا معناه ان هذا الزعيم الذي كان يثيرُ جدالاً راديكالياً منذ اربعينات القرن العشرين، كان مزدوجِ الهوية والقيمة، كان مجادِلاً ومجادَلاً فيه ، كان واضحاً غامضاً. فنحنُ نواجهُ مثقّفاً شديد التمسُّك بمصالحة نفسه مع الحياة النضالية؛ ونقابل مناضلاً لبنانياً، رائداً للسلوك التقدُّمي والديمقراطي في المشرق العربي، كان ينهلُ فكرةَ او روحيَّة الحزب الحديث من منهلين : أولهما شعورُه بضرورة تخطّي الجنبلاطية (كحزب سلفي وجَبلي) من خلال تحويلها وتوجيهها نحو قيادةٍ تقدمية توحيديَّة؛ وثانيهما «مجمل الصراعات النظريَّة والسياسيَّة الدائرة في اوروبا والمنسحبة على منطقة الشرق العربي عموماً

ولبنان خصوصاً»[1]. اما هوَّية مؤسس الحزب التقدمي الثقافيَّة، فهي بالحري هُويَّة شرقية، بمعنى ان جنبلاط ينتسب ، في نهاية المطاف ، إلى حضارة الشرق القديم الالتباسيَّة التي ما زالت تتنازعها الروحانية والعقلانيَّة ؛ ولكنه يرغبُ في الإنتماء، إنتقائياً، إن لم يكن انتقادياً، الى حضارة الغرب الأخرى التي تنطلق بدورها من تفاعل المسيحية بمعناها الواسع جداً والعقلانيَّة اليونانيّة المعدَّلة او المقلوبة تماماً. زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط كان حسنَ الإطلاع على النظريَّات الاجتماعيَّة الاوروبيَّة التي كانت تدورُ حولها المجادلاتُ في الاربعينات. هذا ، فضلاً عن كونه ينتسب الى أُسرةٍ سياسيةٍ متجذِّرة جداً في تاريخ جبل لبنان، الأمرُ الذي مكَّنه من احتلال مقعد نيابي في البرلمان اللبناني منذ ١٩٤٣ حتى استشهاده عام ١٩٧٧، وسلَّحه أيضاً بنظرة واقعية عقلية ، وبعقلٍ انتقاديٍ نادر المثال في السياسة اللبنانيَّة. ومن هذه الزاوية، كان يسهم في تحليل معطيات أو تحولات المجتمع اللبناني الخاصة، وكان يتميَّزُ بالمهارة والمرونة في تقويم الاسباب والنتائج وفي تقدير العلاقات الجدليَّة ما بين الأفعال والردود عليها. إنَّ التقدير والتقويم العاقلين سيميِّزان ، إذاً، منهجَه في ملاحظة الواقع وفي إبراز العلاقات الجدلية بين الأحداث والاستجابات.

ومما يستحقُّ الرَّصد ان كمال جنبلاط ، قبل وضعه ميثاق الحزب مع آخرين ، كانَ يقرأُ ويكتبُ كثيراً، مفضِّلاً الفرنسية لا سيما في الفترة الممتدة من ١٩٤١ حتى ١٩٥٣. ومن أبرز كتاباته الأولى يمكننا أنْ نذكر على سبيل المثال: سلسلة مقالات حول « الديمقراطية » و «دور النائب » كزعيم ديمقراطي وباني دولة حديثة، ومقالات أخرى تتناول تعيين المتغيّرات والثوابت التي تحكمُ نشاط الجماعات في مجتمع غير متماسك وغير متوازن. وتضافُ اليها سلسلة أخرى من الدراسات المتخصِّصة في استكشاف ملامح المجتمع الاستقلالي اللبناني وتحديد

(١) راجع: خليل احمد خليل: الحزب التقدمي الاشتراكي، ربع قرن من النضال، مع مقدمة لكمال جنبلاط مرقّمة بالعربية من 1 الى 105 ، انظر ايضاً ص ٥ من هذا الكتاب؛ منشورات الحزب، بيروت ١٩٧٤.

الروابط التاريخية بين لبنان المعاصر والعالم العربي . هذا، دون ان تغيب عن بالنا كتاباتُه الأكاديمية كأستاذ اقتصاد سياسي في الجامعة، التي كانت ترمي في المُقام الأول إلى المساهمة في وضع تصوُّر عقلاني لوحدة العرب اقتصادياً وسياسياً قبل نكبة ١٩٤٨ وبعدها[١]. سنكتفي هنا بهذا القدر من التنبيه الى نشاطه الفكري ونلفتُ الى ان مصادره ومراجعه ستناولها في الكتاب الثاني من هذا المؤلَّف. والحال فإن هذا الفصل سيُخصَّص لمعالم جهاده السياسي في سبيل لبنان والعالم العربي والإنسانية الجديدة .

لقد كان كمال جنبلاط ، منذ بداية مهنته السياسيَّة ، مبرَّزاً على المسرح السياسي اللبناني كحامل خطاب أيديولوجي جديد ؛ فكان متشدِّداً في جعل خطابه هذا محوراً ومحرِّكاً للحياة السياسية اللبنانية : « جنبلاط هو السياسي اللبناني الوحيد الذي يفكّر في العمل على أساس حزبي مبدئي ؛ وإذا كانَ يوزِّعُ الأفكارَ والأزرار على النَّاس ، فهو على كل حالٍ يعطي ، بينما غيرُهُ يأخذ . . . »[٢] . ذلك يعني اننا نكتشفُ في جنبلاط ، قبل تأسيس حزبه ، شخصيَّةً من طراز جديد ، تعملُ في سبيل الخروج من « غابة الذئاب » أو من تلك « الجمهوريَّة » التي كانت لا تزال متردّدةً بين الانتداب الفرنسي والاستقلال . ففي خطابه الأول أمام مجلس النواب يوم ٧ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٤٣ ، شدَّد جنبلاط على تاريخية الكيان الوطني اللبناني الذي تعود

---

(١) راجع في هذا المجال:

- الندوة اللبنانية، المجلد العدد ١٩٤٧/٣/٣١ : كمال جنبلاط، رسالتي كنائب، المعاد نشرُها في جنبلاط مختارات ، ١٩٧٧، مرجع سابق .
- مجلة الابحاث الاجتماعية (الجامعة الاميركية) المجلد ٦ العدد ١٩٤٧/١٢/٤ : كمال جنبلاط: كيف نبني المجتمع الجديد ؟- **les cahiers de L'Est**, vol.VI,30/3/1949, pp. 86-109. K. joumblatt:
le Liban et le monde arabe. A consulter dans la meme revue ses articles sur **la démocratie**
- الاديب، افتتاحيات لكمال جنبلاط ، ١٩٤٨ و ١٩٤٩ .

(٢) محمد النقّاش ، جريدة بيروت - المساء ، العدد ١٩٤٩/١٢/٤ ، ص ١ .

جذورُه الحديثة الى عصر الأمير فخر الدين المعني الأول ، ذلك الأمير الدرزي الموحِّد الذي تمكَّنَ من تحويل « إمارة الذئاب » إلى « وطن حقيقي » . فكان لا بد لكمال جنبلاط من التذكير عشية استقلال لبنان عام ١٩٤٣ بكون اللبنانيين يواجهون المسألة الوطنية اللبنانية في ظروف جديدة : « وها نحنُ نجابهُ أحداثاً جديدة ، منها **استقلالُ** هذه البلاد **وضمانة الدول** لهذا الاستقلال . ولكن في عُرْفي إن أضمنَ وأقوى عاملٍ لهذا الاستقلال هو موقف هذه الوزارة [حكومة رياض الصلح قبل نيلها الثقة] والمجلس من الاستقلال . أنتم لا تدركونَ أهمية هذا الوضع من وجهة الحقوق الأساسية والدولية ؛ فإنه **لأول مرة في تاريخ لبنان يعترفُ أهلُ لبنانَ الكبير بلبنان ، مسلميه ومسيحييه ، درزيّه وشيعيِّه** . فإني والعزَّةُ تملأ نفسي أحيّي هذه البادرة وهذا العهد الجديد ، **أُحيّي لبنانَ وأحيّيه بصبغته العربية ، لأن العروبةَ وحدها كانت تكفلُ لهذه البلادِ الوحدةَ القومية والاستقلالَ المُصان** »[1]

بهذا الوضوح الساطع كان كمال جنبلاط يحدِّدُ مرتكزات **الدولة اللبنانية** المُعترف بها أولاً من أهاليها الجُدد ، وثانياً من أهاليها العرب ، والمؤيَّدة ثالثاً بقوَّة القانون الدولي . وهذا الموقفُ الحاسمُ يأذن بالقول إن إتّهام جنبلاط تارةً بالاقليميَّة وطوراً باللبنانيَّة الضيّقة لا يصمدُ طويلاً أمام الباحث العلمي المطَّلع فعلاً على مواقف جنبلاط الوطنية اللبنانية والقوميَّة العربية . ومما يلفتنا أن شخصيَّة كمال جنبلاط كانت موضع جدال كبير على الصعيد السياسي ، وهذا يعني أن شخصيَّته هذه تستحقُّ التنوير والتوضيح في عدَّة مستويات . أولاً في مستوى مواقفه اللبنانيَّة (إصلاح المجتمع وتوطيد الديمقراطية) والقوميَّة العربية (استقلال البلدان العربية وتحريرُها وتوحيدها) . ونذكر على سبيل المثال مداخلته النيابية المتعلّقة بمناقشة « **صريبة الدخل** » حيث يُحدِّدُ بعلميّة صارمة

---

(١) كمال جنبلاط ، النداء الأول الى الأمّة ، محفوظات مجلس النوّاب، جلسة ٧/١٠/١٩٤٣؛ راجع الصحف.

مفاهيمه للسياسة الضريبيَّة الواجب إتّباعها إنطلاقاً من الأوضاع الاجتماعيَّة للمكلّفين : « فضريبة الدخل هي ضريبة ذاتيَّة ، شخصية مبنيَّة على مقدرة المكلَّف على الدفع ، ولا سيما الأعباء العائلية [. . .] والمقصود بالأعباء العائليَّة القيمة اللازمة لمستوى المعيشة الضروري لكل فئة من فئات المُكلَّفين حسب أعبائهم ، بحيثُ يُعفى المكلَّفُ من دفع ضريبةٍ عن المقدار الضروري لمعيشته ومعيشةِ أفرادِ عائلته . . »[1] . ثم يُحدِّد كمال جنبلاط الأسس التالية لدفع ضريبة الدخل ، ويختصرُها في مبدأين ، **مبدأ الدفع حسب المقدرة** ، **ومبدأ تصاعد الضريبة** : « وهذا المبدأ لا يمكن تعليلُه بمبدأ العدل المالي بل بمبدأ مهمة الملكية الفردية الاجتماعية . . .

La Fonction sociale de la propriété[*] . وحسب هذا المبدأ الاجتماعي كل ما يفيض عن احتياجات الشخص وأعباء عائلته هو ، نوعاً ما ، ملكٌ للمجموع ، وبالتالي [يعود] جزئياً للدولة التي يتمثَّلُ فيها المجموع . فعلى الغنيّ أنْ يدفع نسبيّاً أكثرَ من الفقير ضرائب للدولة . **وضريبةُ الدخل ، في نظري ، هي أول خطوة في سبيل توجيه الملكية الفرديَّة توجيهاً اجتماعيّاً كاملاً وشاملاً** . . . وسيأتي يومٌ يدفعُ فيه المُثري اللبناني ، كما يدفعُ اليومَ أغنياءُ انكلترا ٨٠ أو ٨٥ أو ٩٠ في المابة من مجموع وارداتهم للدولة . **فالتطوُّرُ يسيرُ بالأفرادِ والجماعات نحو التساوي بالواردات وربّما بأساليب المعيشة أيضاً** »[2] .

إن هذه **التطوريَّة** المُعلنة في الخطاب الجنبلاطي عام **١٩٤٤** ستتحول عام **١٩٤٩** الى **تقدميَّة إشتراكية** ، وطنيَّة وقوميَّة ، وستطبع بطابعها المُميَّز كل مراحل جهاد كمال جنبلاط ما بين **١٩٥١** و **١٩٧٧** . فالتحوُّل السياسي الأكبرُ في حياة جنبلاط ما بين **١٩٤٣** و **١٩٥١** يكمنُ في انقلابه الجذري من **زعيم درزي**

(١) محاضرة جلسات المجلس النيابي (جلسة ١٩٤٤/١٠/٦)، كلمة نائب جبل لبنان، كمال جنبلاط، ص ٢٦ ـ ٣٩.
(*) بالفرنسية في النص العربي .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(بمعنى زعيم أُسرة وزعيم طائفة) إلى زعيم وطني ، علمي ، علماني وديمقراطي ، يتخطّى أو يطمح في خطابِه السياسي التقدمي الى تخطي مضائق وحدود انقسام البلاد طائفياً . ولقد شارك الصحافيّون اللبنانيون في وصفه منذ بداية جهاده السياسي ، فرسموا له صورة « الزعيم الصحافي المُعارض »[1] . فقد كان الزعيم الجديد (بمعنى الوجيه والقائد) مُنكبّاً على تأسيس الأفكار الرئيسة لجهاده الأكبر المُقبل ؛ وشيئاً فشيئاً ، كانت ترتسمُ صورةُ قائد وطني يغوصُ في تفاصيل الحياة السياسية اليوميَّة ، دون أن يُهمل أو يُنكر السمة الأساسية لدوره كمثقّفٍ أُصولي/ثوريٍ معاً ، وبكل تناقض . لقد كان جنبلاطُ أصولياً مرَّتين : مرَّةً بنسابته ، ومرَّة بعرفانه التوحيدي ؛ ولكنَّه كان يرغبُ أيضاً في أنْ يكون ثورياً سواءً بمساهماته في نقد الدولة نظرياً أو بخطابه السجالي الذي يطولُ رجال الدولة والشخصيات الحزبية و « أيديولوجيّاتها » . إن كمال جنبلاط مجادِلٌ سياسي كبير ، يجادلُ الآخرين ويجادلون فيه ؛ وهو يتكشَّفُ لنا من خلال خطابه السياسي شخصاً بالغ التنوُّع . فهو لم يكن يترك مشروعاً سياسياً أو بياناً يصدر عن الدولة ، إلاَّ وكان سبَّاقاً إلى انتقاده وتحليله وتقويمه وتقديم البدائل . وهكذا سيكونُ منهجُه الجدالي المُميَّز ما بين الخمسينات والسبعينات أيضاً . ولنذكرْ على سبيل المثال ما كتبَهُ في جريدة « الأنباء »(*) تطبيقاً على « المشروع الخماسي الإنشائي في لبنان » ، الذي انتقده من المواجهات التالية :

١ ـ مواجهة تحديد الأولويَّات ، فيرى كمال جنبلاط أنَّه لا مناص من أولوية الصعيد الاقتصادي في بناء الدولة ، ومن اعتبار مال الدولة للدولة كشخصيَّة معنوية مستقلّة عن الحكام ، ويرى بالتالي وجوب توزيع أموال الخزينة على أساس برنامج اقتصادي وإنشائي شامل .

---

(١) راجع : الصحافي التائه ، عدد ١٩٤٤/٣/٢٤ .

(*) لم تكن الأنباء ناطقة بلسان الحزب التقدمي الاشتراكي ؛ راجع الأنباء ، العدد ١٩٤٤/٣/٣ ، ص ٢ وما بعدها .

٢ ـ مواجهة **الأهداف** ، حيث يؤكد جنبلاط على أن المشروع الإنشائي (أو الإنمائي) يرمي إلى بلوغ غايتين اجتماعيتين : درء خطر البطالة وتخفيض غلاء المعيشة .

٣ ـ مواجهة المشروع نفسه : ويأخذ عليه جنبلاط عدم وقوفه عند أولوية المشاريع ـ أو ما يسميه **المفاضلة الانشائية** ـ ؛ ويقترح لتحسين المشروع : (أ) ضرورة توزيع المال المرصود على إنشاء مشاريع للمناطق . (ب) ضرورة صوغ المشاريع الخماسيَّة في صيغة مشاريع سنوية ؛ (ج) ضرورة وجود سياسة توجيهية للدولة ، (د) ضرورة المكننة والتلزيم الحديث للمشاريع .

إن هاتين المداخلتين غير كافيتين لرسم صورة كمال جنبلاط كقائد حديث في مجتمع تقليدي ، لكنَّهما تكشفان ، مع ذلك ، عن ملامح معيَّنة **لرجل الدولة** . وعندنا أن صورة **القائد الاصلاحي/ الوطني** لا تكتمل إلاّ بمقابلتها مع صورة **قائد العروبة اللبنانية التقدميَّة** . ففي جلسة المجلس النيابي المعقودة يوم **١٩٤٤/٩/٢٣** ، دارت مناقشة حادَّة جداً حول إشكاليَّة إستقلال لبنان عن الغرب ومدى ارتباطه القومي بالعالم العربي . فأفصح كمال جنبلاط عن نظرة معتدلة الى قضيَّة الوحدة العربية ، وقال في تلك الجلسة : « كنتُ ولم أزل مع كثيرٍ من رجال الفكر في هذا البلد من الذين يعتقدون ، باخلاص ، أنَّه لا يمكنُ لفريقٍ من المواطنين في هذه البلاد أن يعترف بلبنان ما لم نعترفْ نحنُ بصبغة لبنان العربيَّة »[1] . وأكَّد في مداخلته تلك أن فكرة « **إبتلاع لبنان** » هي تلفيقٌ وأن ترويجها في جبل لبنان مُغرِض ، وأنَّها لا تعبِّر إلاَّ عن « **نزعة انقسامية** » ، ذلك أنَّ ما نقصدُه من **عروبة لبنان** هو عكسُ ما يروَّج له تماماً ، فمثالنا ان **الوحدة العربية ستكونُ قوميَّةً لا دينية** ، قومية كما كانت الامبراطورية الأُمويَّة أو العباسيَّة . وفي السياق نفسه ، كان كمال جنبلاط يُشدِّد على أهميَّة « **النزعة اللبنانية الاستقلاليَّة** » ، فقال : « إن اتِّحادنا والتفافنا حول استقلال لبنان ،

(١) محاضر جلسات المجلس النيابي اللبناني ، جلسة ١٩٤٤/٩/٢٣ ، ص ٦٣٣ ـ ٦٣٤ .

بصراحة ، هو وحده أكبر ضمانة لبقاء هذا الكيان وهذا الاستقلال . وإننا لا نفهمُ بالوحدة العربية في الوقت الحاضر إلاّ التعاون المجرَّد إلى أقصى حدٍ ممكن مع الدول العربية »[1] .

زدْ على ذلك أن كمال جنبلاط سعى لإيضاح موقفه النظري من الوحدة الاقتصادية العربية ، فأعلن : « إنني شخصيًّاً - في الحقل الاقتصادي - من القائلين بفكرة تكتل الدولة العربية الاقتصادية -[*] Bloc économique panarabe - . أما فكرةُ هذه الجامعة العربية نفسها وامثالها في العالم ، فلنتركْ لبعض الإنعزاليّين حق انتقادها ما شاؤوا . . . فلهم فكرتُهم ولنا فكرتُنا . . ولن يضرَّ انتقادهم ولن يؤخّر في تطور العالم شيئاً »[2] ، وفي معرض دفاعه عن فكرة الاستقلال بحد ذاته ، قال : « نحن استقلاليون : نريدُ استقلالاً حقيقياً ، لا تمثيلاً ولا استغلالاً ولا مراوغةً »[3] . وفي العام ١٩٤٥ ، نكتشفُ أول تعريف جنبلاطي للدولة المستقلّة ، حيثُ يتعينُّ نظامُ هذه الدولة ويتحدَّدُ بمعيارين داخليين : معيار الدولة الحقوقية/المحكومة بقوة القانون ، ومعيار الرأي العام الديمقراطي . وفي نقده للواقع الدولاني اللبناني ، يلاحظ جنبلاط أن الدولة الاستقلالية لا يمكنها أن تُحكَمَ بحزبيَّة رئيس الجمهورية (ولا بالانجرار وراء صراع الحزبيّتين السائدتين آنذاك - حزبيَّة الكتلة الدستورية الحاكمة وحزبية الكتلة الوطنية ؛ ونودّ التذكير هنا بأن كمال جنبلاط بدأ صراعه منذ عام ١٩٤٣ مع الدستوريين الذين كان يحاربُهم تحت شعار يقول إن حزبيَّة رئيس الجمهورية تنحرُ الاستقلالَ في الصميم) . ويعلّلُ ذلك بقوله إن الحزبيَّة الضيّقة تعتبر معادية للديمقراطية . كما يلاحظ من جهة ثانية أن الدولة الاستقلالية لا تكون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٣٤ .

(*) بالفرنسية في النص العربي .

(٢) مجلة الأديب ، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٤ ، افتتاحية كمال جنبلاط .

(٣) المرجع السابق (الأديب) .

كذلك إذا انحازت لأية « دولة على وجه الأرض »[1] .

إذاً ، ما العمل لبناءِ دولة لبنانية تكون مستقلة وديمقراطية معاً ؟ وماذا سيكون دورُ النائب (القائد الديمقراطي) في بناءِ هذا النمط الدولاني ؟ هذه المسألة سنعالجُها على حدة في ختام الكتاب الأول هذا ، في الفصل السادس تحت عنوان « فلسفة القيادة التقدمية » ؛ وعليه سنكتفي في هذا السياق باستكمال رسم صورة القائد الجنبلاطي في الأربعينات ، متابعين تحليل تطوّر نضاله الوطني وخطابه السياسي .

في معرض تناوله إشكالية الدولة اللبنانية المستقلّة حديثاً ، أفصح جنبلاط عن تصوّره للدولة القوية أو دولة القوَّة ، فقال : « نريدُ جيشاً قوياً ليقوم بالمهمة والرسالة التحريرية التي تمرَّسنا بها على ممرّ أحقاب التاريخ »[2] . وأضافَ مشدِّداً على عروبة لبنان وضرورة تحالفه العسكري مع أشقائه العرب : « وأول خطوةٍ في تثبيت علاقاتنا الدولية كانت ميثاق الجامعة العربية . وكان موفَّقاً : ولكنني كما سبق لي وقلتُ ، كنتُ أوَدُّ أنْ يتضمَّن تحالفاً عسكرياً نحن اليوم في أمسِّ الحاجة إليه ؛ وكان لا بد من تصفية علاقاتنا مع الدولة الفرنسيَّة بشكلٍ من الأشكال »[3] . وكان جنبلاط متمسّكاً في المُقام الأول بموقفه الوطني اللبناني ، الأمر الذي سيجعلُه يختار النضال الوطني كمركزٍ لكل مراحل « جهاده الأكبر » المُقبلة . فكان منطلق جهاده الوطني السعي لتحقيق استقلال لبنان وسيادته (نحنُ للبنانَ أولاً) ؛ لكنَّه كان في الوقت نفسه ومنذ بداية جهاده يميِّز تماماً بين مفهوم القومية العربية والمشاريع أو المخططات الأخرى المعادية للعروبة أو المعبِّرة عن توجّهات قومية ناقصة ، أو عن قوميَّات ملفَّقة (Pseudo - nationalismes) . وقبل أن يضع دراسته الهامَّة « لبنان والعالم العربي »

---

(١) من كلام لكمال جنبلاط في دير المخلّص ، راجع البشير ، العدد ١٩٤٥/١/٩ .

(٢) محاضر جلسات المجلس النيابي ، جلسة ١٩٤٥/٢/٣ ، ص ١٥٩ .

(٣) محاضر جلسات المجلس النيابي ، جلسة ١٩٤٥/٥/١٦ ، ص ٣٥٩ .

بالفرنسيَّة ، كان قد ناقشَ هذه الموضوعة الخطيرة في المجلس النيابي ، مقارناً بين العروبة وتأسيس الدولة اللبنانية المستقلة : « **إن قضيَّة فينيقيّة لبنان هي قضيَّة تاريخية لا قضيَّة قومية** . . . فيعلمُ القاصي والداني أنَّ قسماً من تاريخنا فينيقي وقسماً آخر عربي ، وغيره يصطبغ بصبغةٍ أخرى ؛ فما الداعي لبحث مثل هذه **الابحاث العنصرية** بعد أن اعترف الجميع بكيان لبنان أولاً ، وبصبغته العربيَّة ثانياً ، خاصةً وأن هناك بعض المؤرّخين يعتبرون أن الفينيقيين ربما كانوا عرباً . نحن نعتبرُ أن لبنانَ والدول العربية جامعة ثقافية ومصلحيَّة وربما روحيَّة . . . »[1] .

إن طبيعة أزمة ولادة الدولة اللبنانية المستقلة هي في المقام الأول **أزمة حكم** أي **أزمة قيادة** لا يمكن أن يتمَّ حلُّها النهائي إلاّ بوصول التقدميّين اللبنانيين الى الحكم ، لأن التقليديين ، سواءً كانوا طائفيّين أو متنوّرين ، لن يكونوا قادرين أبداً على اجتراح شيء آخر سوى « تسويات عاجزة » عن **إقامة التوازن اللازم في الدولة القانونية بين قوّة القانون وحكم الرأي العام** . وفي هذا السياق يوضح جنبلاط ، مسترجعاً التاريخ والواقع : « كان أهل البلاد يرجعون إلى السلطات المنتدبة فتعطّل الدستور كلما بلغ تذمر الشعب غايته . . . فالأزمةُ هي **أزمة حكم** ، **أزمةُ نظام** ، وهي فوق كل هذا **أزمة أخلاقٍ وكفاءة** ، لا يمكن تلافيها بإبدال رجلٍ من رجل ، ولا وزارة من وزارة ، ولا موازنة من موازنة ! بل هناك عمل يجب أن نواجهه بجرأة هو درس وتعديل **نظام الحكم في لبنان** على ضوء التاريخ اللبناني ومقتضيات العصر وتبديل أساس حياتنا القومية بصورةٍ شاملة . . »[2] . وفي هذا المنظور الانتقادي يتكشّفُ أمامنا دوران للنائب

---

(١) محاضر جلسات المجلس النيابي ، جلسة ١٩٤٥/٥/١٧ ، ص ٣٤٦ ـ ٣٥٩ . ومما يستحق الذكر أن المرحوم رياض الصلح قد أعلن في الجلسة المذكورة أن « قومية لبنان قوميَّة عربية » ، بينما كان الكلام السائد آنذاك عن « وجه عربي » أو « صبغة عربية » .

(٢) جريدة الصفاء ، ملحق العدد ٢٨٧٢ ، تاريخ ١٩٤٥/١٢/١٨ .

التقدمي : دوره كرجل دولةٍ يبني ديمقراطية جديدة ، من جهة ؛ ودوره كقائد حزبي في المجتمع الأهلي ، من جهة ثانية .

في العام ١٩٤٦ ، ستشهدُ طريقة العمل المباشر التي اعتمدها القائدُ التقدمي الشاب ، انعطافاً حاسماً قوامُه إحلال نمط القيادة الجماعيَّة محل نمط القيادة الفردية أو المتفرِّدة . وتندرج في هذا السياق التحوُّلي فكرةُ إنشاء «كتلة التحرُّر الوطني» ورفع شعارها «**الإصلاح العملي للنظام**»[1] في معنيين واتجاهين : تعديل الدستور وقانون الانتخاب وتعزيز سلطة الصحافة اللبنانية الوطنية . فكان ذلك الشعار العام يستندُ إلى برنامج عمل سياسي ، وُضع وأُذيع في مذكَّرة بتاريخ ١٩٤٦/١/٢٤ ، كان من أبرز ما جاء فيها : «يفكِّرُ واضعو المذكَّرة بجعل التمثيل النيابي أكثر شمولاً لطبقات الشعب وفئاته كالنقابات وذوي الاختصاص ؛ وهناك فكرةٌ لم تختمر بعدُ ، ترمي إلى إنشاء مجلس استشاري نقابي إلى جانب مجلس النواب»[2] . ومن جهة ثانية ، حدّد كمال جنبلاط مرتكزات السياسة الخارجية اللبنانية ، انطلاقاً من دعوته حكومة لبنان الى تطبيق سياسة خارجية تتفق مع «الواقع الجغرافي ومع تاريخ لبنان والأهداف التي يصبو اليها»[3] ، فاختصر هذه المرتكزات المحورية بثلاث : (أ) تعاون لبنان مع الدول العربية سياسياً واقتصادياً في نطاق الجامعة ؛ (ب) خصوصية الانسجام اللبناني مع سورية سياسياً واقتصادياً ؛ (ج) السيادة وعدم الانحياز دولياً . ولفت الحكومةَ والمجلس النيابي «... إلى اننا سنخسر جزءاً من استقلالنا وسيادتنا إذا بقينا سائرين على **سياسة الانجذاب**(*) ... لقد آن أيها السادة أن تكون لنا **سياسة لبنانية صرف** دون انجذاب ولا تمويه ، وأن نضع

(١) جريدة تلغراف ، العدد ٢٥٠ ، الخميس في ١٩٤٦/١/٢٤ ، ص ١ .
(٢) تلغراف ، مرجع سابق ، مذكرة كتلة التحرر الوطني ، ١٩٤٦/١/٢٤ ، ص ١ .
(٣) الصفاء ، العدد ١٩٤٦/١/٣٠ ، ص ١ .
(*) بعد سياسة الانتداب ، ينتقد ما يسميه سياسة الانجذاب التي تتنافى مع سياسة الدولة المستقلة ، والتي تعني استقطابها لسياسات خارجية ، متنافية مع السياسة الوطنية اللبنانية القويمة .

مصلحة لبنان فوق كل شيء . . »[1] . وخلص الى التقرير بأنَّ القضية الـ
اللبنانية هي قضية « إنجاز استقلالنا بغير الطرق التي سلكتها البلدانُ الـ
أي بغير طرق عقد المعاهدات مع الدول صاحبة العلاقة ، لأني اعتقد
عقد مثل هذه الاتفاقات إنتقاصاً من سيادة الدولة ، والأفضل أن لا
مربوطين . . . ويجب أن تكون المفاوضات بشأن الجلاء مع الجانبين الف
والانكليزي على قدم المساواة . . نحن دولة مستقلة نطلبُ إجلاء الجـ
الأجنبيَّة عن أراضينا »[2] .

أما على صعيد السياسة القومية العربية ، فكان جنبلاط توَّاقاً الى
صورة مختلفة للقيادة أو للقائد المنشود ؛ ومثال ذلك نجده في تشديده الدا
البحث عن عروبة صحيحة ، عن وحدة سليمة ، عن تحرُّر قومي
وشامل ، وعن تحالفات عسكرية صارمة ، الخ . ومما يستحق الذكر في مـ
بحثه عن صورة قيادة مختلفة ، أنه قال ـ في سياق نقده لما ورد في مذكرات
عبد الله بن الحسين (١٨٨٢ ـ ١٩٥١) قبل تتويجه ملكاً على الأردن ـ
الثورة العربية والوحدة والقضية العربية والوحدة السورية وغيرها من الأ
يمكنُ أن تتمّ إلا بالاستناد إلى القومية الصحيحة وفصل الدين عن الدولة
تاماً . . . »[3] . وهذه القومية الموصوفة بالقومية الصحيحة والصا
مصطلحات كمال جنبلاط ، ليست شيئاً آخر سوى قوميَّة تجدُّد وتحرُّر د
تقدُّمي . إنها ، بكلام آخر ، قومية جديدة ، أصوليَّة وتحديثيَّة في آنٍ ،
من أصول الحضارة العربية روائعها وقيمها الثابتة ، وتستفيدُ من تجارب
والشعوب الأخرى ، شرقاً وغرباً بلا استثناء . وفي هذا المجلى من مجالي
الكبرى ، يُلفتنا كمال جنبلاط (عام ١٩٤٦) إلى أن الغرب (المرموز الـ

---

(١) المصدر السابق ، ص ١ .
(٢) محاضر جلسات المجلس النيابي ، عام ١٩٤٦، ص ٤٠١ .
(٣) جريدة الصفاء ، العدد ١٩٤٦/٢/٢٢ ، ص ١ .

بريطانيا العظمى) كان قد انتج للانسانية أحد أحلامها الكُبرى - وهو تحقيق الحريَّة الشخصية - ، وان الشرق (الممثول بالاتحاد السوفياتي) قد أعطى الحلم الانساني الآخر - وهو ضمان الحقوق الانسانية الأولى . ومن البداهة في نظر كمال جنبلاط أن ترتكز القومية العربية الصحيحة على ديمقراطية جديدة قوامُها جمع النقيضين أو الاعتقادين الساسيين جمعاً توليفياً ، وبعيداً عن الانقسام الحاصل على الصعيد الايديولوجي العالمي ، فتضمن للمواطن العربي العمل والعيش في نطاق الحرية[1] . إن قضيَّة القومية الصحيحة تكمن في تحرير المواطن ، كفاعل سياسي ، لا كموضوع من مواضيع الدولة/الوطن أو الدولة/المجتمع الخ . وبناءً على موقفه هذا ، أعلن جنبلاط عندما تعرَّضت الحريات السياسية في مصر لمضايقاتٍ إرهابية « التضامنَ مع حريَّات مصر السياسية باسم لبنان الخالد ، باسم رسالته الإنسانية ، رسالة الفكر والعقل والحرية » ؛ وأرسل برقية باسم الكتلة الوطنية (بتوقيع جنبلاط وعقل) جاءَ فيها : « لبنانُ يقفُ في صفّ مصر الشقيقة . . في مطالبها القومية »[2] .

كان كمال جنبلاط يحدّدُ ، أكثر فأكثر ، المعالم الأساسية للبنان العربي وأدوار القيادة الوطنية في بناء الاستقلال والعروبة . ففي خطاب له في أول نوَّار (مايو) ١٩٤٦ ، قدَّم منهجيَّته السياسية في مقابل الأساليب السياسية السائدة ، فقال : « ليس من فطرتي السياسة ، خاصةً تلك السياسة التي ألفها رجالاتُ بلادنا وليس لها وجهٌ أو دين وإنما تستندُ إلى الحزازات الصغيرة (Politicailles) . . . فإني في فطرتي وفي تكوين نفسي وشخصيّتي رجلُ فكرٍ وعلمٍ وحقيقة قضت عليه [المُصادفة](*) - وما آلمها - بأن يدخل هذا الخضمّ

---

(١) من هنا كان شعار جنبلاط الجديد : « مواطن حرّ وشعب سعيد » تعميقاً لشعار «وطن حر»؛ راجع جريدة الصفاء ، العدد ١٩٤٦/٣/١ ، ص ١ .

(٢) جريدة الاتحاد اللبناني ، العدد ١٩٤٦/٥/٣ ، ص ١ .

(*) في النص « صدفة » وهي خطأ شائع .

الهائج بالمعارك الفكرية ... فحرصتُ أول ما حرصتُ عليه بأن أُدخل الى السياسة الأساليبَ التي اعتبرُها صالحةً من الوجهة الأخلاقية ، وأن أنبذ الفكرة المكيافيليَّة »[1] . ويضيفُ موضحاً ومعلِّلا الأسباب الأخرى لدخوله السياسة :

« والسببُ الثاني ترجع به ذاكرتي الى اليوم الذي كنتُ أتلقّى العلمَ فيه ، في بعض جامعات فرنسا حيثُ دخلتُ في منظماتٍ كانت تُعنى بالاتصال المباشر بالعمال شيوعيين كانوا أم غير شيوعيين [...] . فقيامُنا بواجب الدفاع عن العمال والمزارعين والمتوسطين وجميع الذين يؤلفون سواد الأمة الأعظم ، هو حقاً خيرُ واجبٍ وطني »[2] .

سلك جنبلاط مسلكاً إصلاحياً داخل المجلس النيابي المتّسم، منذ تكوينه بسمات «**الفوضى البرلمانية** »؛ لكنّه سرعان ما اكتشف إمتناعَ نجاح مسلكٍ كهذا ، فوجَّه بياناً سياسياً الى الأمة لفتها فيه الى **امتناع كل إصلاح للدولة ينطلق من ثورة فوقيَّة**: «ايتها الأمة الكريمة ، ان العناصر الاعتباطيّة في المجلس قد طغت على المخلصين بحيث اصبح الرجاء في الإصلاح عن يده مقطوعاً . ولقد كنتُ صممتُ مع المطالبين بالإصلاح، على **الاستقالة** رغبةً منا في استفتاءِ الأمة والرجوع إلى رأيها. وما حال دون عزمنا غيرُ واجبِ التريُّث إلى ان تجتاز البلادُ أزمتها الخارجيَّة بأمانٍ وتصلَ إلى أهدافها الاستقلالية اما وقد تحقَّقت الأماني بعون الله وبفضل يقظةِ الأمة وجهادها ، فقد اصبح السكوت عن سوء الحالة الاقتصادية وعن المخازي الداخليَّة عيباً وخيانةً وتعريضاً بالاستقلال . . »[3]. ونذكر في هذا السياق انه جرت محاولة لإخراج كمال جنبلاط من المجلس النيابي رداً على موقفه هذا ، فهدَّد عندئذٍ « سأعودُ إلى هذا المجلس بقوَّة السلاح ». ولم يكنْ إعلانُه ذلك خروجاً على قواعد الديمقراطية

---

(١)جريدة **الاتحاد اللبناني**، المرجع السابق، ص ١ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) ملحق جريدة **الصفاء**، العدد ٢٩٤٩ ، تاريخ ١٠/٥/١٩٤٦ .

الشعبية الصحيحة، بقدر ما كان تنديداً بأولئك النواب والموظفين الذين لجأوا الى العنف السلطوي لمنعه من مواصلة جهاده السياسي الاصلاحي حتى الثَّورة. لقد كان هاجسه الأعظم هاجساً توحيدياً في السياسة والأخلاق والدين. وكان مثاله الدائم العمل مع الآخرين على **توحيد الشعب اللبناني** في إطار الدولة الديمقراطية المستقلة (فكرة **حزب الشعب** مقابل حزبيَة السلطة ، وطريقة التحالف مع السياسيين الوطنيين لإنشاء حركة وطنية توحيدية، يندرج في سياقها توحيد الدروز كمجاهدين وطنيّين). والابرز في تحولات جنبلاط عام ١٩٤٦، مصالحته مع رئيس الجمهورية الشيخ بشارة الخوري، وابتعاده عن تحالفاته السابقة مع حزب الكتلة الوطنيَّة، مُنهياً بذلك الدورَ الأول من معارضته للسلطة الإجرائيَّة (١٩٤٣ ـ ١٩٤٦)، ومشاركاً للمرَّة الأولى في ما سمي «حكومة الجبابرة».

إلاَّ ان أشتراكه القصير الأمد في الحكم (من كانون الأول ـ ديسمبر ـ ١٩٤٦ حتى ايار ـ مايو ـ ١٩٤٧) لم يبدِّل طريقته السياسية وتصوّرهُ للقيادة على صعيد المجتمع الأهلي وفي مستوى الدولة. فقد اعلن في بداية العام ١٩٤٧ برنامج عمل سياسي اكثر ثوريَّةً من برنامج كتلة التحرُّر الوطني المُعلن عام ١٩٤٦. والمقصود هذه المرَّة إسداءُ نقدٍ جذري للنظام اللبناني وتبيان بعض «**اسباب الفوضى**» التي تحكمه ، وهي :

١ ـ عدم اجتماع اللبنانيين او اكثريتهم على مطالب إصلاحيَّة محدَّدة (غياب برنامج الإصلاح الوطني الديمقراطي حتى الثورة)؛

٢ ـ عدم إقبال المفكّرين اللبنانيين على البحث العميق والتنقيب العلمي الصحيح في [عن] أسس اوضاع لبنان السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية (تقاعس النخبة عن اداءِ دورها القيادي)؛

٣ ـ عدم قيام حركة سياسية، تقدمية واجتماعية شاملة وعميقة من حيث نظرتها الفلسفيَّة للوجود تعمل في اتجاهين :

أ) اتجاه إذاعة الأسس الفكرية الصحيحة للإصلاح المنشود وتعميمها على الشعب لاعتناقها ؛

ب) تنظيم الجماهير وتعبئتها واستعمال سيطرتها وقوتها الاجتماعية بغية تسلُّم المقادير الأولى في الدولة ، وإقامة سلطة قويَّة تنفّذ الإصلاح وتفرضُه ، ولإعلان نظام للحكم، وتقرير أداة لتسيير الأمور العامة تكونُ من الفعالية ومن الجدوى بحيث تتمكّن النخبة المُختارة من قيادة الجماعة[1].

ويختم جنبلاط دعوته الجديدة الى نظام تقوده النخبة، بالقول: « على عتبة العام الجديد أتمنّى انْ تقوم في لبنان هذه **الحركة الشعبية الواعية القادرة**[*] لأنها وحدها كفيلة بانقاذِ الوطن »[2]، وفي معرض تعليقه على تمنيات جنبلاط، قال الرئيس السابق **الفرد نقّاش**: «هذا الشاب الممتاز لا يمكن ان يصدر عنه إلاَّ كل طيّب وكلّ عمل صالح »[3].

في إشاراته اللطيفة كما في مواقفه الشديدة التطور، يرشدُنا كمال جنبلاط ـ لكنْ بصعوبة ـ الى توجهاته واختياراته الكبرى على صعيد الايديولوجية والطرائقية. فمن جهة ، يُلاحَظُ انه كان عليه مواجهة تحديات جسيمة بصفته نائباً، وبصفته وزيراً للاقتصاد والتجارة والزراعة ـ هاتين الوزارتين اللتين طالما اشار إلى أهميتهما في بناء الدولة الديمقراطية الحديثة والمستقلّة. هنا تتجلًى طريقتان في السلوك السياسي العملي : إيحاء الثقة للجماهير الآخذة في الانتظام، والتصرُّف معها مباشرة. **والعمل المباشر** يعني، في المنظور الجنبلاطي ، الحضورَ في كل عمل اجتماعي ، وضرورة ان يعمل القائد نفسه مع الجماهير، لا ليعطي

---

(1) صوت الاحرار ، العدد ١٩٤٧/١/٣، ص ١ ـ ٤ ؛ كمال جنبلاط: تمنياتي للعام الجديد.

(*) هذه إشارة لطيفة من جنبلاط الى فكرة «الحزب الشعبي» التي سيبلورها بعد عام في مشروع الحزب التقدمي الاشتراكي.

(2) المرجع السابق.

(3) تلغراف، العدد ١٩٤٧/١/١، ص ١ : كمال جنبلاط الوزير الشاب، بقلم الفرد نقّاش.

مثال القدوة وحسب بل ليكون أيضاً عاملاً في **صفوف العمّال**، نظراً لإدراكه ان قيادة الناس هي من اصعب القيادات وأشرفها: « وتلطّفَ قائدُ الطائرة وجعلني اقودُها بنفسي ، فإذا بهذه القيادة سهلةٌ وتبعث في النفس نشوةً غريبة وهي محلّقةٌ [في] الجو. فيشعر الإنسان بنشوة الإنطلاق »[1].

إن قيادة الرجال اصطفاء، وهي في مسلك جنبلاط وفي معراج توجهاته الأخيرة أصعبُ وأشرفُ من اية قيادة أخرى . فالقيادة السياسيّة يجب ان تنطلق من جماعة او من تيّار اجتماعي، لتواجه الزعامات والجماعات او التيارات الأخرى . وفي الواقع ، كان كمال جنبلاط، عام ١٩٤٧، قد تمكّن من تكوين تيّاره السياسي الخاص في مُقابل تيّاراتٍ اخرى (شعبويّة ، استقلالية / دستورية، الخ). ومع ذلك كان عليه الاختيار بين **الاندماج** في تلك التّيارات السلفيّة التي كانت الجنبلاطية واحدةً منها ، **ومعارضة** سلطة تلك التيارات في مسعىً لتخطيّها من خلال خطاب **تقدُّمي** يضع النظام السياسي برمّته على مشرحة النقد والتقويم. ولقد وصف معاصروه تقدميّته ونضاله كمثقف سياسي (نائب / وزير)، على أفضل وجه : « نودُ ان نقول إن لبنانَ، منذ انشائه حتى اليوم ، لم ير وزيراً نظيرَهُ، كان همُّهُ الدرسَ والبحثَ العلميّين، وكان يهدفُ من وراء قراراته وتصريحاته واتجاهاته الى المصلحة العامّة والخير الشامل؛ وكان جريئاً في كل ما صدر عنه ، لا يُراعي في المصلحة اللبنانيّة خليلاً، وكانَ دائبَ السهر لا ينامُ قبل ان يقومَ لواجباتهِ ويتمرَّسَ بها حقّ التمرُّسِ ، وليس طوافُه حول الحدود وامتحانُهُ شدَّة مراسِ موظفي الحدود سوى دليل على ما نقول»[2].

وعلى صعيد تأسيس علاقات لبنان الاقتصادية بالبلدان العربية ، وضع

---

(١) **تلغراف**، العدد ١٩٤٧/٣/١٢، ص ١ ـ ٤ : كمال جنبلاط يصفُ مشاعره وهو يقوم بمباشرة بذر الجبال اللبنانية من الجوّ .

(٢) **بيروت**، العدد ١٩٤٧/٣/٢١، ص ٤ ، **محي الدين النصولي**: «نريد للبنانَ رجالاً كالوزير جنبلاط ينعمون بالجرأة والصراحة والسهر على المصلحة العامة ».

جنبلاط «مشروع تنمية التجارة بين دول الجامعة العربية » جاء فيه : « إننا نـذكر **التجارة الحرَّة** التي كانت سائدةً بين الأقطار العربيـة قبل الحـرب العظمى الأولى **والوحدة الجمركية بـين لبنان وسـورية** التي بقيت منـذ الحرب العـالمية الاولى ، والتجارة الحرَّة التي استمرَّت عشرين سنة بين **لبنـانوفلسطين** من الجهـةالأخرى، على سبيل التدليل [على] ان التجارة الحرَّة لم تكن معدومةً بين الاقـطار العربيَّـة وان **الجامعة العـربية** إذا لم تُحقّق شيئـاً مُهمّاً آخـر فيجب ان تُحقّق حريَّـة التجارة بين الاقطار العربية لمنفعتها المتبادلة »[1]. كذلك قام بوضع **«مشروع الصندوق الـوطني للتعويضـات العائليَّـة»**[2] بينما كـانت العـواصفُ تهبُّ عـلى « حكـومـة الجبابرة » التي أخذت تفقد الانسجام بين اعضائها عشيّة انتخابـات ايار (مـايو) التشريعية عام ١٩٤٧. وهذا الأمر جعل كمـال جنبلاط يتزعَّم **قيادة المعـارضة** داخـل الحكم ، فأعلن بيـان ١٧ أذار (مـارس) ١٩٤٧، تحت عنـوان : **«فسـاد الـدولة ورشـوة الموظفـين والحـزبيـة »**. إنَّ هـذا البيـانَ يفتتـح مـرحلة **«الثـورة البيضـاء »** التي ستعيد النـظر في كل محـاولات الإصلاح الاجتمـاعي والسيـاسي التقليديَّة، والتي ستنطلق من موقف جنبلاطي شديد اللهجة يقول **«هناك رؤوسٌ كبيـرة يجب تحطيمهـا »**. وفي العاشـر من نيسان (ابـريـل) ١٩٤٧ أذاعَ جنبـلاط المذكرة الخاصة بحرية الصحافة والانتخابات . فما كان من الاستـاذ ادوار حنين (نائب جبل لبنان، وزير سابق ، امين عام الجبهة اللبنانية حـالياً) إلَّا أنْ وصفـه بهذه العبارة : « **قد يكون الاستاذ كمال جنبـلاط اول من قال عن الحكم وهـو حاكمٌ ما كان يقولُه للحاكمِ وهو محكوم** »[3]. ومثال سلوكه النقدي في الحكم أنَّه عـاود انتقاد الانتـداب الفـرنسي وطـريقتـه في بنـاء دولـة لبنـان الكبـير المتعـدّدة الطوائف، فكتب مقالاً بعنوان : « اول ايلول [سبتمبر] ١٩٢٠ ». اعلن فيـه :

---

(١) الديار، العدد ١٩٤٧/٣/١٥ ، ص ١ ـ ٤ .

(٢) بيروت ، العدد ١٩٤٧/٣/١٥ ، ص ٤ .

(٣) صوت الاحرار ، العدد ١٩٤٧/٣/٢٠ ، ص ١١.

« لا فضلَ لطائفة على طائفةٍ فيـما أعلنه المنـدوب السامي »[1]. إذاً ، كـان كمال جنبلاط موضع تقدير النخبة السياسية اللبنـانية مـا بين **١٩٤٣** و **١٩٤٦**، فكـان يُسمَّى **«كمـال فمّ الذهب»**، لكن بعضهم صـار يصفـه ، بعـد بيـان **١٧** أذار (مارس) المذكور، بـ «كمال فم النّار». لقد تحوَّل الذهب فولاذاً في تجـربة هـذا السيـاسي اللبنـاني المريـرة، هــذا المثقف العلمي / العلمـاني المتشــدّد في ربط السياسة بالأخلاق، في عالم طائفي تكاد تنقطع أواصرُه الروحيَّة ، فلا يعودُ يحفل بغير الصراعات المصلحيَّة الصرف .

أمَّا انتخابات **١٩٤٧** التشريعيَّة فكانت ذات أثر كبير في تطور فكر جنبلاط السياسي ؛ فأدَّت في المُقام الأول الى تطوير عقليتّه النقديَّة وزادت منسـوبَ وعيه لفساد الديمقراطية ـ وكـأنها كانت الصـدمة الأولى لضمير جنبلاط واخـلاقيَّاتـه في مواجهة ازمة الديمقراطية اللبنانيَّة . لكنَّها أسهمت، في المُقام الثاني، إسهامـاً كبيراً في تفتحُّ قيادة مختلفة ، قيادة كانت لاتزال متردّدةً بين الجنبلاطيَّة والتقدميَّة. وبعد تلك الانتخابات، عُقد في بيروت اجتماعٌ للشخصيات (عبد الحميد كـرامي ، كميل شمعون وكمال جنبلاط) وللأحزاب (ومنهـا الحزب الشيـوعي اللبناني)، كـان شعارُه السعي لتكـوين تكتُّل سيـاسي للدفاع عن «حـريات اللبنـانيين » ثمَّ تشكَّلت **«لجنـة الأحزاب المؤتلفـة»** ، بعد إعـدام انـطون سعـادة زعيم الحـزب السوري القومي الاجتماعي؛ وكان جنبلاط على رأس تلك اللجنة، بصفته ممثلاً لكتلة التحرُّر الوطني (باعتبارها حزباً، وهذه الإشارة تبرز للمـرة الأولى). الأمر الـذي يجعلنا نتـوقفُ قليلاً عنـد هذه الإشارة، لندقّق في مفهـوم الحـزب عند جنبلاط وهو على عتبة إعلان حزب سيـاسي جديـد. إنه يقصـدُ بمفهوم الحـزب تصوُّراً متعدِّدَ القيم والمعـاني، يتراوح بـين مفهوم **«الاتحـاد الوطني و لقـومي»** و « **الاتحـاد الاشتـراكي** »، ويستلزمُ في كـل حـال وجـود **«تنـظيم شعبي»** بـالمعنى الجنبـلاطي الدقيق، اي تنـظيماً صحيحـاً « **يجمع بـين الانقـلاب والإصـلاح** ».

---

(١) صوت الاحرار، العدد ١٩٤٧/٩/١ ، ص ١ .

فالحزب ليس تشرذماً للشعب ولا تجزئة فئوية اي ليس تشيُّعاً ولا هرتقةً جديدة. إنه التنظيم السياسي الذي يقومُ ليكتّلَ الشعب ويجمعُ بينه ويسجم نشاطه؛ وهو بالتالي **مِصْهَرٌ** تنصهرُ فيه مختلفُ نشاطات السكّان، ويمتنع عن فرض نفسه، على الشعب، بالقوَّة؛ كما يمتنع عن سلب دورالشعب السياسي. ومما يلاحظ ان مفهومي « **الكتلة** » و « **الحزب** » لم يكونا قد تمايزا او تباعدا تماماً في مصطلح جنبلاط السياسي؛ وهكذا، كان جنبلاط يواصلُ استعمال صيغة سياسية ذات مفهومين او ذات قطبين، «**الكتلة / الحزب**»، حتى اعلانه ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي حيثُ اخذت صِيغة «**الحزب الكتلة**» تحل محل الصيغة السابقة.

هذا، ونلاحظ من جهة ثانية ان **كتلة التحرر الوطني** ظلَّت تواصل نشاطاتها السياسية حتى مطلع العام ١٩٤٩؛ فكان آخر بيانٍ لها (بتاريخ ١٩٤٩/١/٦) يركّز على نقد الوضع العربي. ففي سياق هزيمة ١٩٤٨ في فلسطين، نكتشف **خطاباً قومياً عربياً** عند كمال جنبلاط، يُشكّلُ فيما يشكّل، محاولة لإعادة النظر في قوميَّة مُهانة ومُستهدفة. ويمكنُ قراءة موقف جنبلاط من خلال ملاحظاته التالية حول أسباب تلك الهزيمة القومية:

١ ـ تقاعس الحكومات العربية عن **نجدة مصر**، بينما كانت تلك النجدة امراً ضرورياً، وحاسماً في حرب فلسطين؛

٢ ـ كان يجب على رئيس الجمهورية اللبنانية ان يدعو ملوك العرب ورؤساءهم لعقد قمة عاجلة في بيروت، هدفها الأول إسنادُ مصر عسكرياً بصورة عملية سريعة؛

٣ ـ عدم تفرُّد اية حكومة لبنانية باي قرار خاص بقضية فلسطين يتنافى وروح التساند والتعاون بين العرب؛

٤ ـ الطلب الى جميع الإحزاب العربية الاعراب عن موقفها تجاه مصر «واتخاذها

قراراً بعدم الاعتراف بأي عمل تقوم به الحكومات العربية في قضيَّة فلسطين يتنافى والغاية التي من اجلها دخلت الجيوشُ العربية الحرب »؛

٥ ـ ان تطور قضية فلسطين تطوراً خطيراً يستهدف ايضاً اوضاع لبنان، الأمر الذي يستدعي قيام حكومة وطنية قويّة تجابه الموقف وملابساته، وانشاء مجلس استشاري من جميع الاحزاب والهيئات الشعبية بصورة سريعة، تستأنس الوزارة [الحكومة] القومية بآرائه[١].

كانت تلك هي خلاصة سياسته اللبنانية العربيّة في اواخر الاربعينات؛ لكن إشكاليَّته المنهجية تكشفُ جانباً آخر من جوانب فلسفته او تطلّعه الفلسفي. فقد كان جنبلاط تطورياً مُبيناً : « علينا ان نكون في مقدمة التطور فنصيرُه ويصير منا »[٢]. ويتجلّى مذهبُه التطوري في السياسة من خلال تجاربه واختباراته (الجنبلاطية او الحزب السلفي ، الكتلة الوطنية ، كتلة التحرُّر الوطني ، لجنة الاحزاب المؤتلفة) التي ستؤدي الى صيغة الحزب التقدُّمي، التطوري والارتقائي في المُقام الاول. لكنه منذ اعلانه ميثاقَ الحزب الجديد، صارَ يُسألُ عن هُويته السياسيّة: فهل هو حزبٌ / كتلة برلمانية، ام هو حزبٌ ثوري يمارسُ الاصلاحية ظرفيًّاً ؟ وهل هو حزبٌ ام جبهة شخصيًّات ؟ لقد قدَّم كمال جنبلاط في وقت سريع جداً ، حلاً منهجياً لهذه الإشكاليَّة الخاصة بهويَّة حزبه، معتمداً على **نظرية التنوُّع ضمنَ الوحدة**. ومع ذلك كان على الحزب الجديد ان يواجه المضائق الطائفية بقدر ما كان عليه ان يقتحم أسوارَ الشخصيات التقليدية اللبنانية والأحزاب التي لا تُحصى . لهذا السبب نعتقدُ ان مؤسس الحزب التقدمي الاشتراكي لم يتوانَ عن استئناف سياسته التحالفية (عبر الكتل والجبهات)، دون ان يهمل اهمية انتقاله ـ النظري على الاقل ـ من نمط قيادي قائم على أعراف الطوائف السياسية المنقسمة ، الى نمط آخر من القيادة التقدمية

---

(١) تلغراف، العدد ١٣/١/١٩٤٩، ص ١ ـ ٤.

(٢) الأديب، شباط (فبراير) ١٩٤٩، افتتاحية كمال جنبلاط.

اللبنانية قـائم على قيـادة وحدة سيـاسية متنوّعة. وان إنقـلاباً كهـذا في الطبـاق الاجتمـاعي وفي منهج «الأمـير الحديث» وفكـره، إنمـا يعلنُ نفسـه ويتعـينّ مـرةً أخرى من خلال تعريفه الجديد للسيـاسة اللبنـانية/ العـربية وغـاياتهـا في مطلع الخمسينـات: «فالإصـلاح الذي يتـطلبه الحـزب التقدمي الاشتـراكي هـو غـير الإصلاح البدائي الذي يتردَّدُ ذكـره. فالإصـلاح الذي ننشـدُه هو **إنقـلابٌ من عهد الى عهد**، ولا يمكنه ان يتم في ظل نظام رأسمالي بـورجوازي، بـل يتحقّق عنـدما يتسلَّم **اتحـاد العمال والفـلاحين ورجـال الفكر وعنـاصر البـورجوازيـة الوطنية** زمام الدولة في لبنان. نحن متفقون مع المعـارضة عـلى المطالبـة بتحقيق برامج واوضاع بدائية للإصلاح ولرفع الضغط عن الحريات ولإزالة جو الأرهاب والإرهاق عن المواطن اللبناني. ولكن لنا عقيدتنا وبرامجنا ونهجنا وهدفنا الذي لا نحيد عنه وهو الرامي الى **بناء جمهورية تقدمية إشتراكية** تقوم على سواعد الجيل الجديد والفئـات العاملة في البـلاد»[1]. والحال، فـإن اصلاح النـظام السياسي رهنٌ بثورتين حاسمتين: من جهـة يقظة وعي الجمـاعير وتنميـة وعيها وتحسسهـا بعناصر القضـايا الإصـلاحية الجـوهريـة وتعويـد الشعب على المثـابرة في العمـل السياسي، في المطالبة وفي الصراع (فالفرح الناجم عن الصراع لا يعـادله فـرح في الوجود)؛ ومن جهة ثانية، «تنظيم الجماهير الشعبية في احزاب سيـاسية لهـا نظامُها ورتبيتها، ولها مؤسساتُها لتفتّح الشباب وترويضه ولتلقينه روحيَّة الصـراع وأساليب الصراع. وإذا ما استثنينا الحزب القومي الاجتماعي والحزب الشيوعي في لبنان، والحزب التقدمي الاشتراكي الذي رغم حداثـة سنّه بـدأ يخطو خـطىً حثيثة نحو تنظيم الجماعـة وتدريبهـا، فلا يـوجد في لبنـان جماعـةٌ منتظمـة واعيةٌ لمصيرها تدعو الى تحقيق عقيدةٍ واضحة وبـرنامـج سياسي واجتمـاعي واقتصادي كامل وشامل»[2].

(١) جريدة الهدى (نيويورك)، ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩، ص ١ : مقابلة مع كمال جنبلاط.
(٢) المرجع السابق، ص ٣.

(ب) المعلّم المتصوّف والثوري (١٩٥٠ - ١٩٥٩)

في الخمسينات، استهلَّ كمال جنبلاط مرحلة جديدةً من نضاله الوطني (الشعبي الثَّوري) وأسسَّ مرحلة جديدة من اختباره الصوفي (الروحاني العقلاني): فمن الناحية السياسية قطع علاقته مع اسلوب «اقطاعية القيادة» وسعى الى تكتيل القوى المقهورة والمحرومة اجتماعياً داخل حزبه الجديد؛ ومن الناحية الفلسفية، عمَّقَ معرفته بتجارب الروحانيين، الأصوليَّة والحديثة، باحثاً مرّة أخرى عن الترابط الممكن قيامه بين السلوكِ السياسي والأخلاق، وبين وحدة الفاعل العارف (الذات) وموضوع المعرفة. فعمل بدقَّة على ترقية الشخصية السياسية اللبنانية الى مستوى اللطافة الروحية، مستوى الزهد أو العفَّة المادية والمعنويَّة. وحين صاغ نظرية **الشخصية القائدة المسؤولة** كان يعتبر ان المناضل الثوري يتحولَّ قائداً مسؤولاً، وهو يناضلُ لأجل الانقلاب التدرجي او المتسارع. والقيادة المسؤولة تقوم، بدورها، على قاعدة من المقوّمات المعرفية والعلميّة، على مصادر معرفية بالغة الأهمية في تجربة كمال جنبلاط الفكرية (راجع الكتاب الثاني / العقل واللاعقل، مدخل الى مصادر كمال جنبُلاط الفلسفيَّة). اما تكوينُ الشخصيَّة فيتمُّ عموماً من خلال الجماعة ومن خلال نخبة الجماعة / اي مدرستها السياسيَّة (الحزب). ومؤسسُ الحزب هو «سيّد»، «معلّم» ثائر، طامح إلى بناء مجتمع جديد: ونضال المعلّم الثوري ينطلقُ من خطٍ جماهيري، ومن سياسة وطنية عربيَّة. إن هذا النضال يتعينُّ في تثوير

الجماهير اللبنانية من خلال الدفاع عن حريّاتها السياسية، ويقومُ على دعوة الدول العربية والشرقية لتأليف **القوة العالمية الثالثة**. وفي هذه المرحلة من النضال الثوري نسبياً، وجَّه كمال جنبلاط سهام نقده الى النظام السياسي اللبناني؛ فكأنه كان يفتتح مرحلة الخمسينات « بحملة قوية على **الرأسمالية المجرمة المهترئة والرجعية الطائفية والمصلحيَّة** » فيعلن ان « البؤساء والمشردين الذين ليس على صدورهم قميص هم الذين سيحرّرون العالم »[1].

لقد تميَّز عام **١٩٥٠** بجهدين رئيسين : تنظيم الجماهير الحزبية انطلاقاً من حملة تبشير بالعقيدة الجديدة واستناداً الى تعبئة فئات اجتماعية جديدة، من جهة؛ وتشكيل معارضة وطنية جديدة، من جهة ثانية. إنه عام التبشير والتثوير والتجديد في حياة كمال جنبلاط. ومثال ذلك ولادةُ «لجنة الأحزاب اللبنانية المعارضة المؤتلفة » التي كانت تضمُّ **كميل شمعون** (رئيساً)، **صلاح لبكي** (اميناً للسر) ، وكمال **جنبلاط** وبيار **إدّه** ونسيم **مجدلاني**(اعضاء)[2]. ولا يخفى ان هذه اللجنة ستكونُ ، الى حدٍ ما ، نواةً **للجبهة الاشتراكية الوطنية** المقبلة .

أحيا كمال جنبلاط نضاله الوطني والثوري واستهلّه بالدفاع عن الحريات السياسية، فقرَّر خوضَ معركة الحريات في المستويات كافةً، في المجلس النيابي وفي المجتمع الأهلي معاً : « إني أريدُ أنْ ابحث قضيَّة العريضة التي قُدِّمت من رابطة الحقوقيّين الديمقراطيين، **انا لست شيوعياً وربَّما يكونُ حزبي جامعاً لجميع المبادىء التي أدَّت الى خير الشعوب**. ولن اتكلَّم بأسم الحرِّية فقط ! إن جميع الدساتير او اكثرها تكفل ، ضمناً او نصاً، حرية الإحزاب والمظاهرة ـ وهي احد الأساليب السياسية التي تستعملها الأحزاب لنشر مبادئها، ولا اظنُّ ان الشيوعيّين قد خرجوا عن هذه القاعدة . وهذه هي النقطة الاولى. والنقطة

---

(١) جريدة البيرق، العدد ٩/٤/١٩٥٠، ص ٣. خطاب كمال جنبلاط لمناسبة تدشينه اول مكتب للحزب التقدمي الإشتراكي في بيروت.

(٢) جريدة النهار، العدد ١٤/١/١٩٥٠، ص ١ .

الثانية هي أنَّ الحكومة إذا اعتبرت الشيوعية حزباً هدَّاماً، فهذا حقٌ نظريٌ فقط لمن لهم رأي اجتماعي ونظرةٌ خاصة . . »[1].

وعلى صعيد آخر، كان جنبلاط يخوضُ معركة الحريات الديمقراطية والشعبية ، إنطلاقاً من مطالبته بمبدأ «**الغاء النفقات السرية**» في موازنة الدولة (ولا سيما نفقات رئيس الجمهورية والوزراء وبعض كبار الموظفين المدنيين والعسكريين). فمثل هذه النفقات السرية من شأنه، في نظر جنبلاط ،أنْ يُغذّي ديكتاتورية السلطة الإجرائية. ومما يستحق الذكر ان موقف جنبلاط هذا قد حظي بتأييد «لجنة الاحزاب المؤتلفة »، « انتصاراً للحق وحده وللدستور ولمصالح الأمة »[2] يضافُ الى ذلك ان معركة الحريات السياسية توسَّعت لتشمل **الحقوق السياسية للمرأة اللبنانية** : « مساواة المرأة والرجل في الحقوق المدنية والسياسية، تمثيل النخبة والهيئات المهنيَّة والاقتصادية والمعنوية ـ ومنها الجمعيات النسائية ـ تمثيلاً موافقاً في المجالس ، إفساح المجال للسيّدات لتولي الوظائف العامة في الإدارة وفي القضاء وفي الهيئات البلدية »[3].

في الحقيقة، كان كمال جنبلاط يعمل على تغيير ذهنية الجماهير اللبنانية من جهة ، وتبديل تركيبة النظام السياسي من جهة ثانية. فنلاحظ ان جنبلاط كان افضلَ شاهدٍ على تجربته في تغيير الأشخاص والأدوار. وان هذا النص الطويل لكمال جنبلاط يُبينّ لنا مدى وعيه السياسي ، يقول : «وقد يكون من دلائل الزمن ان يقوم رجلٌ مثلي، ـ هو وارث اكبر اقطاعية في لبنان لدرجة ان تاريخنا العائلي لا ينفصلُ عن تاريخ لبنان الصحيح ـ، **قد يكون من دلائل الزمن انْ يقوم رجلٌ مثلي فيدافع عن تكتّلات الجيل الجديد** ، ويرى في الزمن المقبل

(١) وقائع الجلسات النيابية ، جلسة ١٩٥٠/٢/٨ ، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٣ (كلمة النائب كمال جنبلاط).

(٢) جريدة النهار، العدد ١٩٥٠/٢/١٣ .

(٣) ربع قرن من النضال، مرجع سابق، ص ٣٦ : رسالة كمال جنبلاط الى المؤتمر النسائي المنعقد في بيروت (حزيران ـ يونيو ـ ١٩٥٠). وتجدر الإشارة الى ان المرأة اللبنانية لم تكن قد نالت بعد حقوقها السياسية.

علينا غير ما ترونه، **فيتزعَّمُ اول حركة تقدمية اشتراكية في الشرق . . .** »؛ ويضيف في السياق نفسه : « الحلُّ الوحيدُ لمشكلة الحزبيَّات الجديدة في لبنان ولتطورها العنيف والمفاجىء، الحلُ الوحيدُ لكي نتجنَّب بادرة الاغتيالات والتعدِّيات الفرديَّة التي ذرَّ قرنُها ـ وياللأسف ـ وقد تنتشرُ فكرتُها وتتقوَّى(*)، الحل الوحيدُ من الوجهة الإيجابية قَبولُ تطوّر الأفكار بتطور الزمن ، فلا نحاربُ الفكر إلاَّ بالفكر، ونسعى لتوحيد عناصر الدولة اللبنانية بإزالة الطائفية السياسيّة القائمة ومعالم الإقطاعيَّة القائمة ، وبناء دولة حديثة لها أنظمتُها وأسسها الاقتصادية والاجتماعية. من الوجهة السلبية الرجوعُ بالبلاد في اقرب وقتٍ ممكن [إلى] الوضع الديمقراطي البرلماني الشرعي الصحيح اي باجراء استفتاءٍ حرٍ لجميع اللبنانيين فتتحمَّل الأكثريَّة في البلاد مسؤولية الحكم ، لا غيرها »[1].

في الأول من ايار (مايو) ١٩٥٠، ألقى كمال جنبلاط خطاباً في الذكرى الأولى لتأسيس الحزب ، شدَّدَ فيها على واجب هذا الحزب في « **قيادة حركة التحرُّر** »[2] وشارك في تلك الذكرى إثنان من مؤسسي الحزب الآخرين؛ فقال **فؤاد رزق** مخاطباً كمال جنبلاط : «يا أخي كمال، لن تكون جسراً نسيرُ فوقه، بل ستسيرُ فوق جسر الايمان الذي تبني »[3] ، وقال **الشيخ عبد الله العلايلي** ان « هذا الحزب ضرورة وطنية»[4]. ومما يستحق الملاحظة انَّ الحزب التقدمي الاشتراكي كان يبحث عن مكانه وسط الأحزاب اللبنانية التالية :

- حزب **الكتائب** اللبنانية (حزب ماروني) الذي انشأه عام ١٩٣٦ **الشيخ بيار أمين الجميل** (بكفيًا، ١٩٠٥ ـ ١٩٨٤).

(*) اشارة الى اعدام الزعيم انطون سعادة وما ترتَّب عليه من ذيول وعواقب.

(١) **الوقائع البرلمانية**، خطاب كمال جنبلاط في جلسة ١٣/٣/١٩٥٠، ص ٤٧٠.

(٢) جريدة البيرق، ٢/٥/١٩٥٠، ص ٣.

(٣) جريدة النهار، ٣٠/ ٥/ ١٩٥٠، ص ١.

(٤) جريدة بيروت، ١٢/٥/١٩٥٠، ص ٤ ، كلمة الشيخ عبد الله العلايلي: هذا الحزب ضرورة وطنية.

■ حزب **النجادة** (حزب إسلامي سنّي) الذي انشأه عام ١٩٣٧ الاستاذ **عدنان الحكيم** (من أعيان بيروت).

■ حزب **النهضة** (شيعي أسعدي)، وحزب **الطلائع** (شيعي بيضوني / بيروتي) اللذان كانا يرمزان الى ثنائية زعامة الاستزلام الشيعية في الجنوب وبيروت.

■ حزب **الغساسنة** الذي كان على رأسه الوجيه الارثوذكسي البيروتي **نسيم مجدلاني** والذي سينضم الى الحزب التقدمي الاشتراكي، ليخرج منه في الستينات.

■ حزب **النداء القومي**، (حزب آل الصلح) من اعيان بيروت وصيدا؛ وقد انتقل بعض اعضائه الاستاذ **محمد عبّاس ياغي** الى الحزب التقدمي الاشتراكي.

■ الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي انشأه **أنطون سعادة** عام ١٩٣٢، والذي إنتقل احد مؤسسيه جميل صوايا (من ضهور الشوير) الى صفوف الحزب التقدمي الاشتراكي.

■ الحزب الشيوعي اللبناني، الذي انشىء عام ١٩٢٥، والمحظور آنذاك.

■ حزب الكتلة الوطنية، الذي انشىء عام ١٩٣٧، ويرئسه حالياً العميد ريمون إده المقيم في باريس منذ العام ١٩٧٦.

■ حزب الكتلة الدستورية الذي انشأه الشيخ **بشارة الخوري** عام ١٩٣٤.

■ كتلة التحرر الوطني (١٩٤٦ ـ ١٩٤٩) التي شارك في تأسيسها **عبد الحميد كرامي**، والد الرئيس **رشيد كرامي** الذي سيؤسس «حزب التحرير» عام ١٩٥٩ في طرابلس[١]

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع:

A- N. MESSARRA: La structure du parlement libanais op. cit., voir chap. IV, la sociologie des alliances. pp. 83 - 102

امام ذلك الوضع ، كان على كمال جنبلاط ان يدقق في تحالفاته السياسية المقبلة سواءً مع الأحزاب السياسية او مع الشخصيات المستقلة . وكان الاستاذ **غسّان تويني** قد عيّن السمات المميزة لذلك الشاب الثوري وحزبه، فقال : « أثبتَ **كمال جنبلاط** أنَّ عنده وعند حزبه **الروح الرسولية** التي تنتصر على كل تهويلٍ وتهكُّم. . وقد وقف كمال جنبلاط يُعلن في حفلٍ لا يختلف ، مظهراً او تنظيماً ، عن المهرجاناتِ الانتخابية والاجتماعاتِ الحزبيّة التي يعرفُها الجبل. وقفَ يُعلن انه صاحبُ رسالة تتعالى فوق انتخابات الجبل بل وقمم الجبال، وانه مسؤول ، لا أمام هذا الشعب وحسب، بل امام الشعوب الشرقية بأسرها وامام الانسان. . كمال جنبلاط لا يريدُ لبنان افضل وحسب ، بل هو يريد آسيا للآسيويين ، يريد الشرق مستقلاً عن الغرب . [ويريد] «الشرق» **قوةً ثالثة** تعمل في سبيل السلم وهي تعلمُ ان طريق السلم ليست الشيوعيَّة الانسانية او قل «القوميَّة البشرية ». . . ثم يضيفُ الاستاذ غسّان تويني متسائلاً : « هذه الجماهيرُ هل هي حقاً ـ كما قال احد الخطباء ـ **الصخرة** التي يبني عليها كمال جنبلاط كنيسته ، «كنيسة الدين الاجتماعي الجديد » الذي صرَّح انه يدعو اليه ؟ تساؤلاتٌ لن يجيب [عنها] غيرُ التاريخ، والتاريخُ امامنا . . . فعلى كمال جنبلاط، **«هذا الرجل»**[*] نعم ، و « **الراعي الصالح** »ـ كما يسميّه اتباعُه ـ ان يُثبت انه صاحبُ رسالةٍ عميقةٍ وانَّ عندَه صخوراً. . **إنه يشنُ في لبنانَ معركةً لعلَّها أكبرُ من لبنان بكثير»**[1].

كان خطابُ جنبلاط / الرسولي يراهنُ على الصخور البشرية الحقيقة ، الصخور بالمعنى الذي ذهب اليه السيد المسيح في وصف بطرس، وبالمعنى الذي رمزَ اليه جنبلاط في تعاطيه مع «**بني معروف** »، اهل العرفان والإيمان

(*) تسمية اطلقها المرحوم **رياض الصلح** على كمال جنبلاط عندما حاولوا اخراجه من المجلس النيابي.

(١) جريدة النهار، العدد ١٩٥٠/٩/٥، غسان تويني : « جنبلاط والاجتماعيَّة الإنسانيَّة»، ص ١ .

والأصول، فقد كان رائداً مؤسِّساً لمسيرة سياسية جديدة وبانياً لديمقراطية شاملة ينطلق منها الحزبُ ويتحقَّقُ في « بيئةٍ ديمقراطيةٍ » ينتظمُ فيها الشَّعبُ اللبناني من خلال خلايا وفروع، ويخترقُ بذلك البرازخَ الطائفيَّة التي كانت تقطِّعُ أوصال لبنان القديم ، مُعلناً بداية قَلْبِ المجتمع الأهلي ودولته . **ولبلوغ ذلك ، كان يدعو الجماهير لتفكّر، لا لتصفِّق** . ولهذه الغاية، كان جنبلاط قد اصطنع مصطلحه السياسي وصاغه في لغة جماهيرية، **هي لغة المطالب والمشاريع والشعارات** . وصار من واجب الجماهير ان تفتكر بنفسها وان تلمّ مباشرة بمضمون قضاياها الخاصة ، ثم صار من واجبها ليس «النضال لاجل النضال »، بل النضال في سبيل تحقيق اهدافها السياسيَّة . ويمكن للجماهير ان تتقدَّم، وان تتطوَّر، شرطَ ان يتولَّى أمرَها **قادةٌ عقلانيّون**، يعملونَ في سبيل غائيَّة سياسية صريحة . ويمكننا ، على سبيل المثال ، ذكر سلسلة من المشاريع المطلبيَّة التي اخضعها جنبلاط ما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٧ لفاكرةِ الجماهير اللبنانية (دون ان ننسى ان جنبلاط كان يؤلفُ بين **ذاكرة الجماهير وفاكرتها**، ضماناً لتعبئتها القصوى حول مشروعه السياسي) :

١ ـ مشروع تسوية امتياز «شركة مياه بيروت » وتحويلها الى « شركة تعاونيَّة عمّاليّة »؛
٢ ـ مشروع قانون التعويض على العمال العاطلين عن العمل ؛
٣ ـ مشروع عقد « تعاونية عمل زراعيّة »؛
٤ ـ نظام الضمان الطبّي ؛
٥ ـ مشروع تعديل قانون الانتخابات التشريعيّة ؛
٦ ـ مشروع إلغاء الألقاب الطبقيَّة (بيك، افندي، امير، باشا ، آغا، شيخ لغير رجال الدين) ؛
٧ ـ مشروع انشاء «مجلس مهني تمثيلي »؛
٨ ـ مشروع ضمان « حقوق معلمي المدارس والمعاهد الخاصة »؛
٩ ـ الدفاع عن الحريّات السياسية ؛

١٠ ـ تعميم التعليم الإلزامي والمجاني على الجميع ؛
١١ ـ الدفاع عن حقوق العمّال والشغيلة ؛
١٢ ـ مشروع « ضمان الحريات الحزبية » ، الخ .

من الواضح ان هذه المشاريع الاصلاحية المطلبيَّة كانت تشكِّلُ في ظروف النضال الاشتراكي مسوَّدة استراتيجية لديمقراطية ثورية جديدة ، سيجري تجسيدُها على نحوٍ أفضل في مرحلة لاحقة (١٩٦٠ ـ ١٩٧٧) .

فكمال جنبلاط رجل الدعوة والبحث، والجدلي على طريقته الخاصة ، كان يُصرُّعلى أداءِ دوره **كقائد** يجمع بين الفكر والممارسة، ويتأمَّلُ دائماً في الواقعِ كموضوع للانقلاب التاريخي . لهذا انتقل في العام **١٩٥١** الى ممارسة **العمل المباشر** ضد السلطة ذاتها؛ فشكَّل **جبهة** وطنية اشتراكية ، واختار اسلوب او تكتيك اللقاءات الشعبية المباشرة ، والرامية الى بلوغ هدفين معاً : التعبئة الديمقراطية للجماهير، وخلق مناخاتٍ في الرأي العام الوطني مؤاتية لتغيير النظام السياسي . اذن ، سياسته في الخمسينات ارتدت طابعاً ثورياً ؛ فكانت تقومُ على اسلوب **الإضرابات القطاعية** المتصاعدة، والمتدرِّجة نحو بلوغ « **الإضراب الوطني العام** ». وفي ١٨ أذار (مارس) **١٩٥١** ، أُقيم **مهرجان** إشتراكي في بلدة **الباروك** (الشوف الأعلى)، حيث اطلقت قوى الأمن الداخلي (الدرك) النَّارَ على الجمهور المحتشد، فكان ذلك بمثابة اول عمادة بالدم لمناضلي الحزب التقدمي الاشتراكي. فماذا استخلص جنبلاط من تلك الحادثة ـ الشرارة ؟ «مغزى **يوم الباروك** أنّنا توصلنا إلى أنْ نُرجع الى الشعب ـ بفضل انتشار افكارنا ونمو نهضتنا ـ إتصاله بمعنى البطولة ومنبع الحيوية والنضال، ونزعنا عنه التخاذليَّة والتواكليَّة والخوف والكسل . . . إن **معموديَّة الدم** اضحت مركز انطلاق في نفوسنا لشعور أكمل ولنضالٍ أتمّ . . »[١].

(١) جريدة **الانباء**، صوت الحزب التقدمي الاشتراكي؛ العدد ١٣ ، تاريخ ٨ /١٩٥١/٦، إفتتاحية كمال جنبلاط، بعنوان: **الحياة القادرة**.

بعد معمودية الباروك، ستتسم حياة جنبلاط النضاليَّة بنشاطين كبيرين عام **١٩٥١**. فمن جهةٍ كان يهيّءُ على صعيد النضال القومي العربي لعقد **مؤتمر تأسيسي للاحزاب الاشتراكية العربية في بيروت**، من ابرز الدوافع الداعية الى انعقاده «انهيار المقاومة العربية في فلسطين» وما يجب ان يتبعها من تحرُّك شعبي وثوري يدورُ حول الموضوعات والشعارات التالية :

١ ـ محاكمة رؤساء الحكومات والدول العربية المسؤولين عن نكبة **١٩٤٨** وما قبلها؛

٢ ـ الدعوة الى إنشاء **قوة ثالثة** في العالم؛

٣ ـ إطلاق **حركة التحرُّر العربي الإشتراكية**، استناداً الى فرضية كمال جنبلاط القائلة: «لا يردّ سوى «**الإشتراكية على الصهيونيَّة**»و«الحزب جماعة احرار ينقادون لأحرار، ففي القيادة تحرُّرٌ وانطلاق، وفي الطاعة تحرُّرٌ وانطلاق»[1].

ومن جهة ثانيةٍ كان كمال جنبلاط، وهو يولّفُ بين الوجهين اللبناني والعربي لجهاده الاكبر، ينكبُّ على تجسيد معارضة وطنية لبنانية عربية. وفي هذا السياق، تشكَّلت **الجبهة الاشتراكية الوطنية**، وهي تحالفُ المعارضين للعهد الدستوري برئاسة **بشارة الخوري**، وابرزهم : **كمال جنبلاط، كميل شمعون، غسَّان تويني، انور الخطيب** (نائب، وزير، نائب رئيس الحزب التقدمي الاشتراكي، حقوقي، توفّي يوم ١٦/١١/١٩٧٠)، **راجي السعد، فضل الله تلحوق، عبد الله الحاج** (نائب بيروت) **إميل البستاني، ديكران توسباط، بيار اميل إدّه** (الكتلة الوطنية).

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط بلور **فكرة القوَّة الثالثة** من خلال بيانين سياسيّين نُشرا في بيروت عام **١٩٥١** (راجع الصحافة): البيان الاول بعنوان

---

(١) الانباء، العدد ١٧/٥/١٩٥١، ص ١، راجع ربع قرن من النضال، ص ٥٩ ـ ٦١.

«القُوة الثالثة امل الشعوب في السِّلم» جاء فيه: « وسط هستيريا الحرب القائمة والاخطار التي تهدّد السلم العالمي بكارثة لم يسبق لها مثيل وتنذر الشرق خاصة والفئات العاملة والفلّاحين والفئات المتوسطة ورجال الفكر بالتجنيد والتقتيل والتهديم والدمار الشامل، خدمةً لمآرب توسعيَّة او استعمارية ليس لنا فيها مصلحة ـ ولا ناقةٌ ولا جمل. وبعد ان تفاقم النزاع بين الدول الكبرى المتناحرة يرى الحزب التقدمي الاشتراكي المستقل عن ارادة موسكو ولندن وواشنطن ان يرشد المواطنين الى حقيقة النزاع الدولي القائم والى الواجب الذي تفرضه عليهم وطنيّتهم الواعية الصادقة في هذه الساعة الخطيرة من تاريخ بلادهم ومن تطور اوضاع العالم». ويوضح البيان ان القوة الثالثة تتألف من الشعوب العربية والآسيوية وسائر الشعوب المسالمة في العالم، وان غايتها تحقيق السلم القائم على تكتل الشعوب المسالمة للوقوف في وجه المعتدي وللتخفيف من تطرُّف وغلوّ الفريقين المتنازعين[1]. واما البيانُ الثاني فقد ارتدى رداءَ النداءِ الموجَّه الى الشعوب والدول العربية والشرقية ، وركَّز، كالبيان الاول، على هستيريا الحرب البالغة ذروتها آنذاك، إثر النزاع الذي نشب في كوريا؛ وشدَّد على دعوة الشعوب لكي تلبّي نداء الBandيت جواهر لال نهرو (رئيس وزراء الهند، ١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) والحزب الاشتراكي الهندي ، النداء الداعي الى « تأليف نواة القوَّة الثالثة المسالمة في العالم» [2].

هذا، ولم يكتف كمال جنبلاط باعلان أُسس استقلاله السياسي على الصعيدين العربي والدولي ، بل راح يبرز الأهمية التي يمثلُها الحياد (عدم الانحياز) بالنسبة الى القومية العربية ، فانكبَ على تبيان الفوارق الفلسفية ـ السياسية بين ايديولوجيّته الاشتراكية التقدمية ذات الطابع الديمقراطي ، والثنائي الرأسمالي الشيوعي. ويعبّر ميثاقُ الحزب التقدمي الاشتراكي (او بيانُه) عن

(١) ربع قرن من النضال، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٢) ربع قرن من النضال ، مرجع سابق، ص ٦١ ـ ٦٢.

خصوصية الايديولوجيَّة الجنبلاطية ومواقفها من الايديولوجيّتين الكبيرتين، الموصوفتين بالتطرُّف : **الايديولوجيَّة الرأسمالية** المبالغة في هيمنة الفرد ورأس المال، وفي إعلائهما ؛ **والايديولوجيا الشيوعية** المبالغة في حقوق الجماعات الطبقيَّة، وفي الحدّ من الحريات السياسية والمعرفية . يضاف الى ذلك ان **الايديولوجية القومية** (العربية وغير العربية ؛ ذات الطابع الدينيّ) استحوذت على جانب مُهَم من تفكير جنبلاط الانتقادي . وهكذا نلاحظ ان هذه الإيديولوجيَّات الثلاث (الرأسمالية / الشيوعية / القومية) شكَّلت مصادر او مراجع لمعرفة سياسيَّة كان جنبلاط قدانتقدهااو ناقضَها، سواءُ باختبارها أو بالإختلاف معها، أو بالتوليف بينها ،دون أن ينقلب على **المسلك التوحيدي**[١]، مركز دائرته الفلسفيَّة. والحالُ هذه ، فما هي طبيعة هذه الفلسفة التوحيديَّة ؟ اليس المقصود بها فلسفة غيبيَّة ذات طابع شبه علمي / ما وراء العلم ، او فلسفة دينية ذات طابع مضاد للتحجُّر العقائدي تارةً، وذات طابع مضاد للظلاميَّة تارةً أخرى ؟ في هذا المنحى، يتصفُ منهج جنبلاط بأنه منهج الجدل التوحيدي، الشمولي، المستوحى من اليونان القديمة ومن المصادر الاخرى لما نسمّيه **العقل المختلف والعقل التوحيدي** (مصر ، الهند، الشرق العربي والإسلامي. الخ)، وصولاً الى الجدليات الحديثة والمعاصرة[٢].

معنى ذلك ان جنبلاط كان توَّاقاً الى اكتشاف مسلكٍ توحيدي يجمع بين

---

(١) المقصود هو مسلك التوحيد الصوفي حيث يسير العرفانُ الديني والعرفان الاخلاقي جنباً الى جنب ، فيبدو كمال جنبلاط كأنه برغسونيٌ صميم (راجع : هنري برغسون، مصدرا الاخلاق والدين - طبعة مصر ؛ H. Bergson: Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. Ed P.U.F., Paris, 1962, et L'Evolution Créatrice, Ed.P.U.F., paris 1959

(٢) هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)؛ فنومنولوجيا الروح (١٨٠٧) ؛ علم المنطق (١٨١٢ - ١٨١٦)؛ فلسفة الحق (١٨٢٠ - ١٨٢١)؛ فلسفة التاريخ؛ الجماليَّات؛ فلسفة الدين، تاريخ الفلسفة.

-كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)؛ البيان الشيوعي (١٨٤٨) ، الرأسمال ، الكتاب الاول (١٨٦٧)؛

- ف. انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ؛ جدليَّة الطبيعة.

- كونراد لورنز (١٩٠٣ -) ابحاثٌ في السلوك الحيواني والبشري (١٩٦٥)؛ العدوان، تاريخ =

معظم الفلسفات والطرائق الجدلية على الرغم مما يظهر فيها ، وبينها، من اختلافاتٍ وتناقضات وتقابلات .

فجنبلاط ، المجادِل والجدلي ، كان دؤوباً في انكبابه على اختبار الحقيقة بذاتها، اختبار المعرفة الجوهرية، العرفان، وصولاً الى **أناسةٍ سياسية** (Anthropologie politique) فكان يتناولُ الطبيعة جدلياً ، ويباشرُ السياسة جدالياً او سجالياً. ذلك ان هذا الرجل الباطني ، الظاهري هو ايضاً ممن يصفهم بالرجال العامين تارة ، وبالعلماء العامين طوراً ، من اولئك الذين ما زالوا يسعون لاختبار كل شيء: الطبيعة والمادَّة، والاديان والإيديولوجيَّات السياسية ، الشخصيات وطرائقها في التشخُّص والتعارف، ليصلوا في نهاية المطاف (اذا كان ثمة نهاية لمطاف) الى **اختبار العقل التوحيدي**، اي الى ما يتعدَّى العقل او اللاعقل (الضد) المختلف ظاهرياً. إن خلفيّة جنبلاط الباطنية تكشف وتقدِّمُ كمالاً آخر، مؤمناً بالانسان ، بعقله ـ فالإنسان، آدم الطيّب ، تقدُّمي وتطوري من الوجهة المعرفيَّة ؛ مُهذِّبٌ للأخلاق ومُهذَّبٌ بمكارم الأخلاق من الوجهة التاريخية؛ وهو منتصر وسيزداد انتصاراً بفضل آدميّته (بالمعنى الجَبَلي اللبناني) ، بفضل طيبته الفطريَّة.

سنعاود هذه الموضوعة في الكتاب الثاني من هذا المؤلف؛ ونكتفي هنا بالتنبيه والإشارة الى كون محاورات جنبلاط وتجاربه قد شكَّلت في الخمسينات الشبكة الخفيَّة لاختباره التعقُّلي والتسييسي. ونكتشف في اختباره السمات الرئيسة لإناسةٍ سياسية حيث يشكّلُ نقدُه للقومية وللشيوعية السوفياتية ذات الطراز الستاليني، احدى المقاربات الاساسية لوجهي الإنسان الاجتماعي والسياسي . فالقومية من حيثُ هي ايديولوجية قابلة للنقد ، يتناولها جنبلاط في كتابه السياسي الاول :

= طبيعي للنشر (١٩٦٩)؛
ـ روبرت لينسن، ستيفان لوبسكو (جدليات؛ روحانيَّة المادة ، الخ). راجع الكتاب الثاني من هذا المؤلَّف : مدخل الى مراجع جنبلاط ومصادره الفلسفية.

أضـواء على القضيَّة القوميـة (١٩٥٤). لكن نقده الشيـوعيَّـة، نجـده بصـورة اسـاسية في كتـاباتـه الصحافيـة ، وبشكل عـرضي في بعض مؤلفاتـه (راجع : الكتاب الثالث من هـذا المؤلف). والحقيقة ان كمـال جنبلاط لم يسمـح لنفسه بجمـع كتابـاته الانتقـادية وتـأملاتـه في الماركسيـة والشيوعيـة، ونشرهـا في كتاب مستقل، وربما يعـود ذلك الى رغبتـه في تجويـد ابحاثـه انطلاقـاً من تنظير مختلف يتناول **مصادر الجـدل والثقافـة** عبر التـاريخ العـالمي . فكان يفتـرض ان الجدل يتضمن الكل، الطبيعـة والمجتمع، السيـاسة والمعـرفة، الـخ . وان كل الأمـور تتداخل وتتجادل الى ما لانهاية ، دون اي انقطـاع. وكـان هذا المنـظور الفلسفي يستحوذ على اهتمامه ؛ ومثـال ذلك انـه اعتبر ان إقتـرانَ الديمقـراطية والتقـدمية يمكنُـه ان يأذنَ بـانطلاق القـاطرة الثـوريَّة سـواءً في لبنـان او في سـواه من بلدان العالم.

من الثابت لدينا أن مساجـلات جنبلاط ومجـادلاته المتعلّقـة بـ « **الماركسيـة البولشفية الشيوعية** » ـ على حد تعبيـره ـ كانت تتميـز بلهجة عنفيَّـة وتقريـريَّة . فكان جداله متعيّناً من فـوق ، محدَّداً سلفـاً بحكم اختياره العـرفاني ذي الـطابع « الجدلي » و « التوحيدي » من جهة ؛ ومن جهة ثانية بدافـع رغبته العميقـة في تخـطي « الرأسمـالية » و « المـاركسية » ، في المنهـج وفي النظريـة ، نحـو **إنـاسـة سياسية جديدة** ، حتى لا نقول نحو أيديولوجيّة أخـرى ، أيديـولوجيـة **التوحيـد الإنسـاني الشـامـل** التي سبق أن نـادى بهـا **إخـوان الصفـاء** (نحـو ٩٨٣ م .) والمتطهّرون التوحيديّون من كل المذاهب والأديان في العالم ، ولكنها أيـديولـوجية توحيدية مصحَّحة ومُجدَّدة على ضوء اختبارات كبار الحكماء الذين يرفضون كل ما ينـاقض أو يعارض المسـار الجدلي لمـا يسمَّى العقل التـوحيدي . والحـال ، ماذا نـقـولُ في مـوقـف جـنـبـلاط المـضـاد لـلأيـديـولـوجـيَّـات (القومية/الشيوعية/الرأسمالية) ، الذي سيحدّدُ ممارسته السياسية ليس فقط ما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٩ ، بل أيضاً في مراحل نضاله الأخرى ؟ بكـلام آخر : هـل كان يعتبرُ هذه الأيديولوجيّـات الثلاث بمثـابة **منـظومات فكـرية** تسهِّـلُ أو تُجمِّدُ

مسارَ المسلك التوحيدي العقلاني ، المطبَّق في مجال المعرفة ، ومسارَ « **التكوُّر البشري** » في مجال السياسة ؟ هنا تنطرحُ فرضيةُ كبرى لا يمكننا التحقُّق منها دونَ التدقيق العميق والدؤوب في كل مراتب تجاربه الثلاث (العرفانيَّة ، العلمية والسياسيَّة) . ومع ذلك ، سنضرب مثلاً على طريقته في قراءة الشيوعية ، مستشهدين ببعض القرائن الدَّالة على نقده النظري للشيوعية في مرحلة معيَّنة ، لكن دون أن يغيب عن بالنا أبداً كون موقفه النظري هذا لم يؤثِّر مباشرةً على تحالفاته مع الحزب الشيوعي اللبناني ولا مع الحركات الماركسية العربية الأخرى .

سنة ١٩٥١ ، كتب كمال جنبلاط ثلاث مقالات ، بعنوان « **التقدمية الاشتراكية والماركسيَّة البولشفيَّة الشيوعية** »[١] ، ورمى فيها إلى تبيان « براءة الحزب التقدمي الاشتراكي من الشيوعية والرأسمالية على السواء » . ونقترحُ هنا معاودة قراءة المخطط النظري أو منظومة الاختلافات والمفارقات كما وضعها كمال جنبلاط ، ولكن بترتيب جديد :

[١] مُلكيَّة وسائل الانتاج

(أ) في الشيوعيَّة الماركسية :

١ ـ نظام رأسمالية الدولة؛

٢ ـ العاملُ يبقى عاملاً ؛

٣ ـ الدولةُ تملكُ وسائل الانتاج والرأسمال والقرار ؛

٤ ـ هذا النظام التملُّكي وُصفَ بأنه :

(أ) رأسمالية الدولة ،

(ب) في التقدمية الإشتراكية :

١ ـ نظام تعاون إجتماعي إنساني ؛

٢ ـ العاملُ يصبح ملاَّكاً (كل مواطنٍ ملاَّك) ؛

٣ ـ الجميعُ يعملون ويملكون وسائلَ عملهم وعملهم ذاته ؛

٤ ـ المُلكية وظيفة اجتماعية ، وبذلك يغدو العمَّال مالكين ، متحرِّرين من صفة العماليّة الصرف . الدولة

(١) جريدة الأنباء ، ٢٠ تموز (يوليو) ـ ١٧ آب (اغسطس) ١٩٥١ .

(ب) إشتراكية الدولة ،

لا تملك إلاّ ما يبرّرُهُ النفع العام .

(ج) اقطاعيَّة الدولة (اقطاع الجماعة بدلاً من اقطاع الفرد أو الأفراد) .

ونظامُ الدولة التقدُّمية هو نظام تعاونيَّة الدولة . والملكية إشتراكيَّة تعاونيَّة .

[٢] الفوارق الاقتصادية ـ الاجتماعيَّة

٥ ـ النظام الشيوعي السوفياتي البولشفي هو نظام طبقي ، لا مساواةَ فيه ولا وظائفيَّة ؛

٥ ـ النظام التقدمي الإشتراكي نظام اجتماعي لا طبقات فيه ، يتخطّى الشيوعيَّة والرأسمالية نحو نظام توحيدي اجتماعي جديد(*) ؛

٦ ـ النظم الشيوعية الراهنة ، وعلى الرغم من انتسابها الى الماركسية ، لا تحترم المساواة الوظيفيَّة (العدل الاجتماعي) ولا تؤلّف أيَّ مجمَّع ديمقراطي عضوي وشعبي .

٦ ـ الفكرة التعاونية الاشتراكية ، ومن ضمنها التقدمية الإشتراكية ، تبغي العدالة التّامة والمساواة الوظائفية التّامة . [**ملاحظة** : هنا تكمن الإشكالية الجنبلاطيّة في فلسفة التماميَّة ذاتها . فهل هناك تماميَّة تاريخية واجتماعية يصح الانطلاق منها ، بوصفها أكثر واقعية من أية مقاربة شيوعية أو غير شيوعية ؟ أم أن الأصح هو الوقوف عند تكاملية اجتماعية تطورية أو ارتقائية موجودة فعلاً ، لا مفترضة ؟] .

(*) هذا التخطّي ممكنٌ في فرضية جنبلاط بتطبيق مبدأ « المساواة الوظيفية التامَّة » . لكن هل هناك حالياً مجتمعٌ يتجّهُ لبلوغ مرحلةٍ كهذه من التكامل والتعاضُد ؟ مما لا شك فيه أن كمال جنبلاط كان يتمنّى ويبشّربكمال إفتراضي أو بتكاملٍ نظري . ومن هذه الزاوية كان جنبلاط مثالياً تماماً ، =

[٣] المفارقة الفلسفية

في ختام مقالاته الثلاث ، يشدد كمال جنبلاط على أن التقدمية الاشتراكية لا تقوم على فلسفةٍ منفصلة عن الاختبار . فالفلسفة - بنظره - تعني أكثر ما تعنيه التفسير الفكري المحض للقضايا الحياتية على تنوعها ، أي تعني التفسير الذي لا يرتبطُ مباشرةً بنتائج الاختبار . ويرى جنبلاط أن هذا المنحى الفلسفي يتعارضُ مع المنحى العلمي الاختباري . فيخلص الى القول : « إن التقدمية الاشتراكية ليست فلسفة بمعنى أنها ليست شرحاً عقلانياً للأمور وحسب ، بل هي أيضاً « اختبارٌ إنساني تقدمي كامل في حقول العلم والاجتماع والاقتصاد والسياسة ، ومن ضمنها مبادىء الاشتراكية العلمية وبعض مستلزماتها العملية في توزيع وسائل الملكية والانتاج وفي استثمارها بما يتّفق مع مقتضيات الزمن وتطور الجماعات وحاجات كل بلد »[١] . ويصل الى تقرير ما يلي : « ليست التقدمية الاشتراكية فلسفةً كما قلتُ . لقد كانت الفلسفةُ شرّاً على المدنية وعلى المجتمعات القائمة . إنما أذنَ عهدٌ يجب فيهِ ، ونستطيع فيه أن نتحرَّر من الفلسفة أي من التفسير العقلاني المحض للوجود . على **السياسة** أن تتحرَّر من الفلسفة ، وإلاَّ أضحت ميكافيليَّة ديالكتيكيّة جهنميَّة ، أكانت تنتسب إلى مكيافيل [١٤٦٩ - ١٥٢٧ ؛ راجع الأمير ، ١٥١٣] أم إلى **هيغل أو ماركس** . على **المجتمع** أن يتحرَّر من الفلسفة وألاَّ أضحت الفلسفة تُبرِّر اللامساواة أو تُكرِه النَّاسَ على المساواة . على **الاقتصاد** ان يتحرَّر من الفلسفة فلا يعودُ يُرهِقُ حياةَ الإنسان ويقضُّ عليا هنائهِ ، بل يرجعُ ، إذْ ذاكَ ، الإنسانُ إلى مدار حياته الطبيعي . على **الدين** ان يتحرَّر من الفلسفة وإلاَّ

=إذ أنّه كان يضعُ الواقع السياسي في خدمة المثال ، مستفيداً بذلك من فكرانيَّة متشدّدة جداً ، ومن تعقيلٍ يحصرُ الطبقات أو الجماعات المنقسمة اجتماعياً ، في نطاق مذهب توحيدي ينشدُ الإنسانيَّة أو الروحانيَّة .

(١) ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي ، راجع أيضاً الأنباء ، العدد ١٩٥١/٨/١٧ ، الافتتاحية .

أضحى مراسيم طقسيَّة مُتحجِّرة ، حرفاً مندثراً ، لا روحاً مُحرِّراً ظافراً »[١] .

□□□

هكذا تميَّز كمال جنبلاط ، في مساجلاته ومجادلاته ومع الأشخاص ومع أيديولوجيَّاتهم ، بالنزوع الى تهذيب العمل السياسي بالأخلاق ، فاستحق وصفَ الذين كان يساجلهم ، ومنهم الشيوعيّون اللبنانيون مثلاً ، بأنه « الخصم الشريف المُنصِف النبيل »[٢] . كان صراعُه مع السياسيين احتدامياً وحتى النهاية ، وكذلك كانت مساجلاته وانتقاداته للسياسيين اللبنانيين بدءاً من **بشارة الخوري ورياض الصلح** ، وصولاً إلى أرباب الأيديولوجيات الحزبية كأنطون **سعادة** ، مروراً بالمثقفين البورجوازيين والسياسيين المحترفين (التقليديين والانعزاليين ، كما سيصفهم في مرحلة لاحقة) . لكنَّه كان يطمح ، في مختلف الأحوال لأن يكون **ثورياً عادلاً في ثورته ومحارباً مُنصفاً في حربه** . فهل توصَّل فعلاً الى بلوغ هذا القصد النبيل ، وهل كان منصفاً دائماً مع منافسيه ومخاصميه ؟ هذه مسألة نتركها لحكم التاريخ الموضوعي ، له أو عليه ؛ فنحن لا ندَّعي هنا اختصار حياة « هذا الرجل » ومعارفه بما سيرد في مؤلفنا هذا وحسب . تبقى حياته هي الأغنى ؛ ونحن لا نقومُ هنا بغير اجتزاء خطوطها العامَّة . ونذكر على سبيل المثال موقف جنبلاط من اغتيال **رياض الصلح عام ١٩٥١ في عمَّان** . لقد انقلب جنبلاط من مهاجم لسياسةِ رياض الصلح إلى مدافعٍ عن حقه كإنسان سياسي في الحياة ، لأنه لا مجالَ للتسليم بأي اغتيال للإنسان ، ولا بتبرير اغتياله أكان ذلك معنوياً أم سياسياً أم جسدياً . فهل انقلابُ جنبلاط هذا ناتج عن رؤية نقدية للذات ، أم عن تأنيب يشبه صدى الضمير المتأزّم ، أم أنّه بالحريّ موقفٌ سياسيٌ مُفتكر ومُروَّى ؟ مهما يكن الأمرُ ، من الثابت أن جنبلاط كان صادقاً وصدوقاً في مرافعته عن **سعاده والصلح**

---

(١) المرجع السابق .

(٢) جريدة النداء ، العدد ١٩٥١/٧/٢٤ ، ص ٤ .

اللذين أُغتيلا تباعاً . وفي الحقيقة ، إنه يستخلص السمات الايجابية لمخاصميه ومنافسيه ، ليس فقط بعبارات وجدانية ، وإنما بعبارات ومفاهيم سياسية أيضاً . يبقى أن نسأل وأن نعرف : لماذا لم يدرك مزاياهم هذه في حياتهم ، في ميدان الصراع ، إذا جاز القول ؟ ربما كان يحتاج الى مسافةٍ فاصلة بين المُعاش والمُفتكَر ، لكي تعاودَ الفاكرةُ تصحيحَ الذاكرة . ولهذا نجدُه يقدّم صورة جديدة عن المرحوم رياض الصلح ، صورة مختلفة تماماً عن صورته التي رسمها له وعنه في الاربعينات . وهذه الصورة الجديدة تقومُ على ثلاثة أحكام قيميّة :

أولها : أن رياض الصلح يمثلّ وجه الاستقلال السياسي للبنان .

ثانيها : أنه يمثّل وجه **التأليف** الذي حاوله ونجح فيهِ الى حدٍ كبير في تقريب مختلف الطوائف والعناصر ووجهات النظر اللبنانية . يقول جنبلاط : « وما كانت العروبةُ واللبنانيَّةُ على مفاهيمها المتعدّدة والمتناقضة والمبهمة إلاَّ صورة ورمزاً Une formule ، [والأصح صيغة] في سبيل جمع رأي اللبنانيّين على ضرورة تعاونهم واجتماعهم »[1] .

ثالثها : اعتبار رياض الصلح « مُعايشاً لعهدين ولجيلين ولفكرتين : فكرة القومية وفكرة الإصلاح . فلقد كان في الواقع صلةً وجسراً بين تيّارين فكريين ووجهتين مختلفتين في تصوُّر الأمور ونقدها ومعالجتها . فلا عجب أن نكون في هذا الوجه لم نفهم عليه الكثير من تصرّفاته ولم يفهم علينا »[2] .

مع مواصلة تفكيره الانتقادي ، كان كمال جنبلاط يسترجعُ تاريخَ بعض الشخصيّات السياسية اللبنانية ، تارةً وهو يُشدِّدُ على أن رياض الصلح لم يكن سوى « ضحية لغيره في الحكم والحياة » ، وطوراً وهو يعلن : « هذه الوجوه

---

(١) جريدة النداء ، العدد ١٩٥١/٧/٢٤ : « رياض الصلح : صلة بين جيلين » ، بقلم كمال جنبلاط ، نقلاً عن جريدة الأنباء .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤ .

الثلاثة لشخصيَّة الراحل ولنشاطه السياسي هي التي أدخلت رياض الصلح في تاريخ لبنانَ الحديث ، وجعلت منه ، مع **أيوب ثابت** [١٨٨٥ ـ ١٩٤٧] **وعبد الحميد كرامي** [١٨٨٠ ـ ١٩٥٠] **وأميل اده** [١٨٨١ ـ ١٩٤٩] **ونظيرة جنبلاط** ، شخصيَّاتٍ لبنانية لها طابعُها التاريخي والزمني والمكاني الخاص ، لن يتكرَّر غيرُها من جديد »[1] . ويستنتجُ من ذلك كلّه وهو يتساءَل : « هل يعتقد جميع الذين يرون أنهم من ضمن القادة الموجِّهين للجماهير الشعبيَّة والبُناة للأنظمة الجديدة أن وسيلة **الثأر الشخصي** ـ وهي تطبيقٌ لمبدإ أساسي : سن بسنٍ وعين بعين ـ هي ضمن ما يتدبّرونَه لانتصار العقيدة وبلوغ الأحكام »[2] ؟

في العام **١٩٥٢** ، كان كمال جنبلاط ينتقل من نقد العنف الشخصي والاغتيال السياسي إلى تحقيق مشروعه الانقلابي الأول : مشروع « **الثورة البيضاء** » الذي تكلَّل ، يوم **١٩٥٢/٩/٢٣** بسقوط عهد **بشارة الخوري** ، وانتخاب السيد **كميل شمعون** ، للرئاسة ، مرشَّحاً عن الجبهة الإشتراكية الوطنية(*) . والجدير لحظهُ هو أن تلك الثورة التي وصفها جنبلاط نفسه بأنها « بيضاء » أي غير دموية ، إنما جاءت لتتوّج مساراتٍ طويلة من معارضة السلطة ، بواسطة الأعمال المباشرة والتعبئة الوطنية والإضرابات القطاعيَّة والعامَّة (العمالية ، الفلاَّحية والطلابيَّة ، الخ . .) . وعلى امتداد مسارات المعارضة تلك ، كان جنبلاط يركِّزُ على وحدة **المعركة الاجتماعية** (قضية الايجارات ، الاستيراد وسوى ذلك) **والمعركة السياسيَّة** المتعدّدة الأبعاد والمضامين والأشكال (قضية الحلف العراقي ـ التركي ، قضية العنف والسلم في

---

(١) النداء ، المرجع السابق ، ص ٤

(٢) المرجع السابق .

(*) كان كمال جنبلاط ، كما تدلُّ محاضر جلسات الجبهة ، ميَّالاً الى ترشيح الأستاذ حميد فرنجيَّة للرئاسة ؛ إلاّ أن لجنة التحكيم (راجع : ربع قرن من النضال) ذهبت مذهباً آخر .

العالم ، الخ . .) ؛ ويسعى لإدراجهما معاً في مصهر النضال الوطني . وللإحاطة بأهمية « الثورة البيضاء » ومداها التغييري ، من المفيد لنا استرجاع تكتيكات جنبلاط وأثرُها في مجرى هذا النوع من « **الثورات الفوقيَّة** » . فكمال جنبلاط ، النائب ، رئيس الحزب ، وأمين عام الجبهة الاشتراكية الوطنية ، كان الدماغ السياسي والقائد العملي للنضال الوطني الموجَّه ضد نظام الثنائي **الخوري - الصلح** . فبعد اغتيال رياض الصلح ، ووفاة نظيرة جنبلاط ، عام **١٩٥١** ، كان كمال جنبلاط طامحاً للانتقال من صيغة لبنان **١٩٤٣** الى **صيغة** توحيدية ، علمانيّة (علميَّة) وديمقراطيَّة - اجتماعية . ولبلوغ ذلك الهدف الأكبر ، كان يشدِّدُ ، وهو يقودُ المعارضة الوطنيّة اللبنانية ، على الترابط العميق بين القضايا الاجتماعيَّة والنظام السياسي . وتأكيداً لهذا الترابط كان يطالبُ في وقتٍ واحد بالإنماء الاقتصادي وبحقوق المرأة السياسية ؛ وكان يُندِّد بإعلان حالات الطوارىء الاعتباطية ، فينادي بإلغائها وباطلاق حرية الصحافة ، ويطالبُ بإقرار مشروع قانون الإثراء غير المشروع (**من اين لك هذا ؟**) وبوضع قانون جديد للانتخابات ، وتطبيق اللامركزيَّة الإداريَّة[1] . زدْ على ذلك أن الجبهة الاشتراكية الوطنية كانت تندِّد بعهد **بشارة الخوري** ، معارضةً التعيينات والمناقلات الحزبيَّة في الدولة ، ومطالبة بمحاكمة رئيس الجمهوريَّة . وفي الوقت نفسه كانت معركةُ الحريَّات الصحافية لا تنفصل عن نضال المعارضة اللبنانيَّة ، وعمَّا كان يدور في المحيط العربي لا سيما ما حدث في **مصر** يوم **٢٣** تموز (يوليو) **١٩٥٢** . فقام كمال جنبلاط يوم **٣٠** تموز **١٩٥٢** بزيارة اللواء الأمير **فؤاد بن عبد الله شهاب** (**١٩٠٢ - ١٩٧٣**) ، قائد الجيش اللبناني ، وتباحث معه في « مستقبل مصر بعد ثورة **٢٣** يوليو وتأثير ذلك في الرأي العام اللبناني »[2] . وأما

(١) تراث كمال جنبلاط ، محفوظات الحزب ، قسم المخطوطات ؛ محاضر جلسات الجبهة الاشتراكية الوطنية ، بخط كمال جنبلاط ، بيروت ١٩٥١ - ١٩٥٣ .

(٢) المرجع السابق .

التكتيكـات التي تقرَّر اعتمـادُها ، عـام ١٩٥٢ ، فيمكن حصـرُهـا في تكتيكـين تعبويّين متكاملين : أولهما تكتيك « اجتماعات التنويـر النصف شعبية » ، وثـانيهما تكتيك « الاجتماعات الشعبية الواسعة » .

بعد ذلك تقرَّر مضاعفـة هذين التكتيكـين باعتمـاد تكتيك « تشـديد حملة المعـارضة » ، بـدءاً بدعـوة المعارضـة الى وضع عـريضة تـطالبُ بمقاطعـة رئيس الجمهوريَّة ، مروراً بعقد اجتماعات عامة ترمي الى نزع شرعيَّة الحكم ، وصولاً إلى الإضراب الوطني العام . اضطرَّ رئيسُ الجمهورية للاستقالة ووصلت الجبهة الإشتراكية الوطنية الى الحكم . أما كمال جنبلاط فكان متشدِّداً في مطالبته بقيام « حكـومة ثـوريَّة » تكـون اكثريَّتُهـا من أعضاء الجبهـة ومن العنـاصـر المنـاضلة والنظيفة وطنيـاً . إلَّا أن ذلك التشـدُّد الثوري الجنبـلاطي كان صـاعقاً في لعبـة الحكم التي أرادها الرئيسُ **كميـل شمعون** أن تكـون « لعبة تـوازن » بين القـوى السياسيَّة القـائمة . فهـذه اللعبة التـوازنيّة كـانت تدور حـول المركـز الشخصي لـرئيس الجمهوريـة بوصفـه زعيماً مـارونياً ورئيسـاً للسلطة الإجـرائيَّـة . وكـانت النتيجة أن خسر كمال جنبلاط رهانه ، ولم يُقدم على نقـد ذاته إلَّا لاحقـاً ، عام ١٩٧٤ ، حين ذكر فداحة خـطأه المرتكب عـام ١٩٥٢ ، والذي كـان يكمن في إسراعه أو في تغليبه العنصر الثوري غير الناضج بعد ، على العنصـر الإصلاحي أي عامل التوازن الإصلاحي الذي كانت له الغلبة عـلى كل عـاملٍ آخـر . من هنا كان من الضروري عام ١٩٥٢ البـدءُ بدورةٍ من الإصـلاحات ذات التـوجُّه الثوري الديمقراطي ، والكفيلة بتلبية حاجات جمهور مناضـل ، ومُتعب من دورة معـارضـة متـواصلة وطـويلة نسبيـاً (من ١٩٤٣ حتى ١٩٥٢) . فكـان من الأنسب ، ربَّما ، إدخال التغييرات المطلوبـة على بُنى الـدولة ذاتهـا[١] لكنَّ كمال جنبلاط كان شـديد التمسُّـك بمبادىء الجبهـة الأساسيَّـة ، في حين كـان الرئيس **كميل شمعون** يكتفي ببلوغ سدَّة الرئاسة ذاتها . اذن سيُستأنفُ الشقـاقُ بحدودٍ

(١) ربع قرن من النضال ، مرجع سابق ، مقدمة كمال جنبلاط ، ص 75 .

جديدة بين هذين الجبليّين ، الدرزي والماروني ، اللذين جمعتْهما المعارضةُ وفرَّقتهما السلطة . وهذا يعني ان المعارضة الجنبلاطيَّة لم تتأخر في إبصار النور من جديد ؛ ولكن المُعضلة تكمنُ في تفكُّك تدرُّجي لبنيان الجبهة الإشتراكية الوطنية التي سيسدلُ الستار عليها يوم ١٨ نوَّار (مايو) ١٩٥٣ . فلماذا وقع بسرعةٍ مذهلةٍ هذا التفكك لجبهة إشتراكيَّة حاكمة ؟ يمكننا أن نقدّم ثلاثة تفسيرات لذلك الحدث المدهش :

١ ـ تنازع الحزب التقدُّمي الإشتراكي والكتلة الوطنية الناشىء عن تنافسهما على مقعد نيابي شاغر في الشوف ، إثر انتخاب النائب كميل شمعون رئيساً للجمهوريّة . والحقيقة أن الحزب التقدُّمي الإشتراكي كسب هذا المقعد النيابي الماروني في الشوف ،ولكنَّه خسر حليفاً مارونياً مهمّاً على الصعيد الوطني .

٢ ـ فشل محاولة التحالف المنشود بين الجبهة الإشتراكيَّة الوطنية وحزب الكتائب اللبنانية ؛ فهذا الأخير سيفيد منه رئيس الجمهورية الجديد ، في موقفه الرافض للمطالب الثورية التي كان يتمسَّك بها الجناحُ الجنبلاطي في الجبهة الاشتراكية .

٣ ـ غيابُ كل ترابط موضوعي بين المتغيّرات اللبنانية المحدودة وإمكاناتِ التغيير المؤاتي في المحيط العربي المباشر .

والنتيجة هي أن كمال جنبلاط استأنف بمفرده قيادة المعارضة الحزبية للسلطة . فالمثقَّفُ الثوري والمعلّم الصوفي سيتوحَّدان ويسعيان لتوليد دورٍ جديد من المعارضة الشعبية . إنها المعرفة في مواجهة السلطة . والمعرفة الجنبلاطيَّة كانت تأمل في قطع الطريق وبسرعةٍ على سلطة الرفيق القديم : « . . . إن الحالة باقيةٌ كما كانت في العهد الماضي ، وإن الرأي العام مُستاءٌ جداً . ولم تحصل إلاّ بعض الإصلاحات الجزئية في تنظيم الإدارة وملاك الدولة وبعض

نـواحي قـانـون الانتخـابـات . . »[1] . هكـذا ، رفـع كمـال جنبـلاط رايـة معارضتِهِ ، وأخذ يُطالب بمحاكمة كـل أولئك الـذين خانـوا الثورة البيضـاء عام ١٩٥٢ ، طارحاً قضايا شعبيَّة خالصة ، يلخِّصُ أهمُّها في النقاط الأربع التالية : ١/تحـديد مسؤ وليـة الحكّـام ؛ ٢/ تنـظيم الأجهـزة الإدارية ؛ ٣/تعميم المـاء والكهرباء على المناطق اللبنانيَّة كافةً ؛ و ٤/تحقيق الضمانات الاجتماعية للعمَّال والفلاّحين والموظفين والمستخدمين والمعلّمين ، الخ .

تشكَّلت المعارضةُ الجديدةُ بقيادة كمال جنبلاط ، بالتعاون مع بعض قـادة الحزب التقدمي الاشتراكي وأصدقائه وحلفائه المقرَّبين . ثم تجسَّدت في « **الجبهة الاشتراكيَّة الشعبيَّة** » ، واستأنفت برنامجَ الجبهة الاشتراكية الوطنية ، المُضـاعف بنقد عهد كميل شمعون ، وبسلسلةٍ من المطالب الإصلاحية أبرزها :

(١) فصلُ الدين عن الدولة وإلغاء الطائفيَّة السياسيَّة ؛

(٢) تنظيم السلطات العامة وإقرار مبدأ مراقبة دستوريَّة القوانين ؛

(٣) إطلاق جميع الحريَّات العامَّة وإقرار مسؤ ولية الـدولة عن كـل عمل تعسُّفي يصدرُ عن أجهزتها وموظفيها ؛

(٤) تخطيط الإقتصاد وتـوجيهه بمـا يؤمّن الموارد الكـافية لسـدّ حاجـات الشَّعب وتأمين الضمانات الاجتماعيَّة له ؛

(٥) تأكيد حياد لبنان إزاء الصراع الدولي القائم [2] حول المشرق العربي .

تنفيذاً لهذه المطالب عاودَ كمال جنبلاط العمل المباشر : إقامة مهرجـانات شعبية وعقد لقـاءات ومؤتمرات وطنيّـة في العاصمـة والمناطق اللبنـانية التي كـان للحزب تأثيرٌ كبير فيها . وخلال اجتماعٍ للجبهة الشعبية الاشتراكية ، عُقد يـوم

---

(١) المرجع السـابق ، ص 76 .

(٢) ربع قرن من النضال ، مرجع سابق ، ص ٨١ .

١٤ تشـرين الأول (اكتـوبـر) ١٩٥٣ ، في مكتب حـزب النجّـادة (بيـروت ، شارع البسطة) ، وقع انفجارٌ أدّى الى إصـابة كمـال جنبلاط بجـرحٍ طفيف في عنقه ، كما أدّى إلى إصابة عـدد من الشخصيات الـوطنية المعـارضة . وردّاً عـلى ذلك الحادث الذي دبَّرتـه السلطة اللبنانيـة ، قامت في بيـروت تظاهـراتٌ شعبية وأعلن فيها إضرابٌ عام .

امـا الانجازُ الجنبـلاطي الأكبـر من خـلال تلك الجبهـة فيكمنُ في وضـع «مشروع تنظيم الاحزاب السياسية في لبنان»[1] حدَّد ماهيَّة الأحزاب وعقـائدهـا والمحتوى الديمقـراطي للسياسـة الشعبية التقـدميَّة . والجـدير بـالذكـر ان نضال جنبلاط السلمي والديمقـراطي تواصـل على امتـداد السنوات ١٩٥٤، ١٩٥٥ و ١٩٥٦ ، إلاَّ ان مقاومته لعنف السلطة وادواتها القمعيَّة بدأت تتصاعـد انطلاقـاً من حادثة البسطة، مروراً بتظاهرة ٢٧ أذار (مارس) ١٩٥٤ التي نظَّمها الطلاب الوطنيون والتقدميّون في الجامعة الاميركية (بيروت) ضد الأحـلاف الاستعمارية عـامةً ، و«الحلف التـركي ـ الباكستاني ـ العراقي » خـاصـةً ، المعـروف بـاسم «حلف بغـداد» والـذي كـانت تقـودُه الـولايـات المتحـدة. اطلقت قـوى الأمن الـداخلي النّـار على المتـظاهرين، فـاستشهد الـطالب التقدمي حسّـان سليم ابـو اسماعيل (من دير بابا، الشوف) واصيب بشلل دائم الطالب مصطفى نصر الله (الشهيد الحيّ) ؛ كما اصيب حوالي الاربعين طالباً بجراح مختلفة. إنها معمـودية الـدم الثانيـة التي واجهها كمـال جنبلاط في جهـاده السيـاسي، بعـد معمـوديـة الباروك : فكانت معموديَّة المتعلّمـين، بعد معمـوديَّة الفـلاَّحين . وكـان التآخي بين «القلم والمعول» الذي أراده جنبلاط شعاراً لحزبه ؛ وتأثر المعلِّمُ كثيراً لإراقة الدماء ، فصمَّم على مواصلة جهـاده الوطني، مفـاجئاً الحكـومة اللبنـانية بحملة شعبيـة ترمي الى حمـاية الانتـاج الوطني من جهـة ، والى تحسين اوضـاع العمـال والفلاحين من جهةٍ ثانية، وتوَّج حملته الشعبيَّة ببرنامـج عمل إجتمـاعي من ١٢

---

(١) راجع النص الكامل للمشروع في « ربع قرن من النضال » ، ص ٨٢ ـ ٨٨ .

نقطة : ١/ تخفيض اسعار المعيشة ؛ ٢/ تأمين بيوت سكن للجميع؛ ٣/ تخفيض الضرائب المباشرة وإعفاء العمال والفلاّحين منها ؛ ٤ / تخفيض أسعار المحروقات ؛ ٥ / مكافحة البطالة وتشجيع الانتاج الزراعي والصناعي؛ ٦/ إشراك العمّال في ارباح المؤسسات ؛ ٧/ تأميم شركات الامتياز والاستثمار ؛ ٨/ تنفيذ قانون العمل وإنشاء مجالس للتمثيل العمالي ؛ ٩/ جعل الملكية حقاً للجميع والبدء بمصادرة الاملاك المُهملة وتوزيعها على العمال الزراعيّين ، وكذلك توزيع املاك الدولة الخاصة ؛ ١٠/ تعميم الضمان الاجتماعي؛ ١١/ تأمين الحريّات النقابيّة والاجتماعيّة؛ ١٢/ اعتبار اول ايار (مايو) يوم العمال، عيداً رسمياً[١]. يضاف الى ذلك برنامج للإصلاح السياسي والاقتصادي الاجتماعي يرتكز على مبدأ الغاء الطائفية في السياسة ، لان «الطائفية السياسية كالديناميت المتفجّر خطأً بصاحبه وسط حشْدٍ غفير يؤذي حامله ويؤذي الجميع على السواء »[٢].

ونلاحظ من جهة ثانية ان كمال جنبلاط أُنتخب ، عام ١٩٥٤، عضواً في **«مكتب مكافحة الاستعمار»** المنبثق عن المؤتمر الاشتراكي الآسيوي المنعقد في الهند. وانه قام في العام نفسه بأول زيارة للولايات المتحدة الاميركية (وربما كانت آخر زيارة لأننا لا نصادف اية إشارة لاحقة الى زيارة مماثلة). ويعلّل الدكتور **يوسف حتي** اسبابها بقوله : «في عام ١٩٥٤ دعاني كمال بك للغداء في قصر المختارة مع سفير اميركا . فدارت احاديث وديّة، ودعا سفير اميركا كمال جنبلاط لزيارة اميركا فزارها ، وعاد بعد ان ملأ سماءَ اميركا انتقاداتٍ للسياسة الأميركية وعدم التبصُّر بالأمور. غير ان اصطدام كمال بك مع **كميل شمعون** يوم جاء لزيارة. . في قصر نجيب جنبلاط [بيروت] ؛ جعل السبحة تكرُّ وبدأت السياسة [تتشقلب]. وأصرَّ كميل شمعون على السير في سياسةٍ مناهضةٍ

(١) جريدة الانباء ١/٥/١٩٥٤، ص ١.
(٢) جريدة الانباء، ١٢/١١/١٩٥٤ ، ص ١ .

لمصر، لا سيما وأنّ شعبيَّة عبد الناصر بعد تأميم قناةالسويس[١٩٥٦] قد ناطحت السحاب. وبدأ الانقسام يدبُّ بين اطراف العائلة اللبنانية الواحدة، فتألفت لجنة عُرفت بالقوَّة الثالثة(*) كانت همزة الوصل بين مختلف الافرقاء، سعت لإقناع الرئيس شمعون بالسير بسياسة حكيمة والإعلان عن عدم التجديد [. . .] ثم بدأت الاتصالاتِ على جميع المستويات لإزالةِ سوء التفاهم؛ وقصدنا القصرَ الجمهوري [اي يوسف حتي، يوسف سالم وجورج نقَّاش] ابتدأ جورج نقَّاش الحديث بالفرنسية بقوله: «نعرفُ موقفك يوم استقلال لبنان وقوَّة إرادتك وحبَّكَ للبنان، وانك كنتَ دائماً لا تحّبُ الخلافات، لذلك نأمل منك الإعلان عن عدم التجديد». فوقف [الرئيس شمعون] محتدماً، قال: «لن أعد لن أعد، لا أمتنعُ عن التجديد قبل ان اعرف من هو الجديد». ويتابع الدكتور حتي قائلاً: «اما الاميركان فاقترحوا اسم فؤاد شهاب او يوسف حتي. اما البطريرك [الماروني فريد] المعوشي [١٨٩٤ - ١٩٧٥] فقد اقترح إعادة بشارة الخوري؛ فأجابه [روبرت كوشمان] مورفي [١٨٨٧ - ١٩٧٣]: Not possible»[1]. ويستطرد الدكتور حتي ليصف شخصية اللواء فؤاد شهاب، قائلاً: «هذا الرجل كان دائماً وابداً نزيهاً، عندما اختلف مع كميل شمعون اعتصم في بيته وتمارض؛ فزرتُه معيداً مع كمال جنبلاط. وكان كمال جنبلاط قوَّة عقليَّة جبَّارة - كاتب، سياسي شاعر، فنَّان، كيميائي. كان فوق كل الأحزاب، نزيهاً جريئاً»[2].

كان كمال جنبلاط واحداً من أحسن العارفين والمواكبين لشخصية كميل

(*) غير القوَّة الثالثة التي كان ينادي بها جنبلاط على الصعيد العالمي. فالمقصود فريق سياسي لبناني محايد ووسيط بين شمعون وجنبلاط، وكان ذلك الفريق يضمُّ: هنري فرعون، يوسف سالم، جورج نقَّاش، غسَّان تويني، محمَّد شُقير والدكتور يوسف حتي.

(١) مقابلة مع الدكتور يوسف حتي، بيروت ١٩٧٧؛ تراث الشهيد كمال جنبلاط، محفوظات الحزب التقدمي الاشتراكي - بالانكليزية في النص العربي.

(٢) المقابلة السابقة.

شمعون ، وكان عليه ان يدرك ان خصمه الجديد ليس رئيساً عادياً في مرحلة عاديَّة. الأمر الذي جعله ، اي جنبلاط ، يقود معارضته الوطنية اللبنانية وهو يأخذ باعتباره الظروف الجديدة للنضالات المحلية والعربية وللنزاعات الدولية في الشرق الأوسط، قبل السويس وبعدها . وفي الواقع ، استأنف جنبلاط علاقاته القديمة مع قادة حزب البعث العربي الاشتراكي (ما بين اذار ونيسان ـ مارس ـ ابريل) ١٩٥٤ ، بعد انقطاع دام ثلاث سنوات (منذ انعقاد المؤتمر الاول و الأخير للأحزاب الاشتراكية العربية في بيروت عام ١٩٥١). فزار دمشق على رأس وفد من قيادة الحزب التقدُّمي الاشتراكي ، (اذار ـ مارس ـ ١٩٥٤) واوضح في بيان صحافي[١] حقيقة الدور الذي قام به في التقريب بين حزب البعث العربي الاشتراكي والاحزاب الاخرى، والنتيجة التي تمَّ التوصُّلُ إليها ـ وهي قبول البعث بثلاث حقائب وزارية في الحكومة السوريَّة الجديدة . ثمَّ قام وفدٌ من حزب البعث بزيارة لبنان ، وعقد لقاءً مع كمال جنبلاط في شتورا يوم ٢٦/٤/١٩٥٤ ، تقرَّرَ فيه التعاونُ بين الحزبين في معالجة القضايا التي تواجهها الأقطارُ العربية. ومما جاء في بيان مشترك صدر عن ذلك اللقاء : « والحزبانُ اللذان يشعران ، بهذه المناسبة التاريخية الخطيرة التي تمرُّ بها البلادُ العربيَّة ، بأنهما يلبيَّان رغبة الجماهير العربية النازعة للاشتراكية ولمناهضة الاستعمار، يتوجَّهانِ بدعوةٍ حارَّة الى جميع الحركات الإشتراكية العربيَّة في سبيل تأليف جبهة توّحدُ النضال الشعبي تحقيقاً لأهدافها في الحياة والحريَّة والعدالة »[٢].

من الآن فصاعداً سنلاحظ ان قضايا التحرر العربي ستحظى مُجدَّداً بمزيد من الأهتمام والأهمية في تفكير كمال جنبلاط وفي نضاله السياسيِّين. فاقترح «إنشاء جيش عربي كبير مشترك» لتحرير فلسطين المحتلّة ؛ وناشد الحكَّام العرب ان يكفّوا عن الانزلاق نحو الاستعمار الغربي وأنْ ينقطعوا عن التسابق على

(١) جريدة الانباء ، ١٩٥٤/٣/٢٠ ، ص ١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٠ العدد ١٩٥٤/٥/١ .

التحالف مع الغرب الاستعماري، «العدو الاول للعروبة ولقضيَّة الشعب الفلسطيني»[1]. كما ان الاحزاب اللبنانية اصدرت بياناً تدعو فيه الحكومات العربية الى تأييد الشعوب العربية المكافحة في **تونس والجزائر والمغرب** في سبيل التحرير والاستقلال الكاملين لهذه الأقطار العربية الثلاثة[2]. ثمَّ قامت «**لجنة الأحزاب والهيئات الوطنية اللبنانية**» التي ضمَّت الحزب التقدمي الإشتراكي وحزب **النداء القومي**، والمؤتمر الوطني، والهيئة **الوطنية**، حزب **النجَّادة** والجبهة الشعبيَّة.

في مجرى العام **١٩٥٥**، تميَّزت قيادة جنبلاط بتصعيد شعبي وإعلامي تقدمي لحملة المعارضة ضد عهد الرئيس **كميل شمعون**. فتوالت المهرجانات والمؤتمرات؛ وكان كمال جنبلاط يسعى بالخطابات السياسية والكتابات والبيانات الى تعبئة اوسع الجماهير اللبنانية المعارضة لسياسة الرئيس **شمعون** المتَّهم بالتنكُّر لمبادىء «الجبهة الاشتراكية الوطنية»، وبالانحراف عن سياسة لبنان ذات الطابع العربي. والحقيقة يمكنُ القولُ إن الصراع أخذ يشتَّدُ بين تيارَين سياسيَّين بارزين: **العروبة والانعزاليَّة**؛ وانَّه بدأ يأخذ، بالفعل، أبعاداً استراتيجية تتجاوز كثيراً حدود الصراع التقليدي على السلطة في لبنان. ونلاحظُ في هذا السياق ان جنبلاط كان يعاودُ إحياء **سياسة شعارات**[*] غايتُها تجسيد وتحقيق ذهنية وطنية **مُعارضة** تصبُّ مباشرةً او مداورةً في التنظيم الواسع للجبهة الحزبيَّة. وكانَ يُقصَدُ بـ «**المعارضة الوطنية**» تجمُّع كل المعارضين المسيحيِّين والمسلمين في جبهة مشتركة. ولهذه الغاية، نشأ حوار بين قادة حزبي التقدمي الاشتراكي **والكتائب اللبنانية** سنة **١٩٥٥**، أدىّ الى وضع «ميثاق عمل مشترك» و «برنامج إصلاح»[3]. غير ان الظروف السياسية المحلية لم تأذن

(١) الانباء، افتتاحية العدد ١٩٥٤/٧/٩.
(٢) الانباء، ١٩٥٤/٧/١٦، ص ١.
(*) مثل: «ايها المسؤول عليك ان تصلح او انْ تعتزل».
(٣) راجع النص الكامل للميثاق بين الحزبين في «ربع قرن من النضال»، مرجع سابق، ص ١١٦ - ١١٧.

بنجاح ذلك المشروع الحيوي الذي ما زال يحتفظ ببعض صلاحيّته، حالياً على الصعيد النظري، والذي قد تأخذُ الاطرافُ اللبنانيةُ المعنيَّة بعضاً ممّا جاء فيه، بحثاً عن تسوية جديدة، مثل: «تنظيم مجتمع علماني يحترمُ جميع الاديان والمعتقدات، مكافحة الرجعيَّة والاقطاعيَّة؛ السعي للحدّ من الفوارق في مستوى العيش، الخ»[1]، خلال ذلك، عاود كمال جنبلاط طرح مشروعه الداعي الى انشاء «جيش عربي مشترك لتحرير فلسطين» وركّز على محاربة الحلف التركي ـ العراقي (حلف بغداد). وعلى تأييد سياسة مصر الناصرية الرامية الى «ضمان القضيَّة الرئيسة بالنسبة الى الدول العربية في الوقت الحاضر الا وهي قضية الاستقلال»[2] والتقى جنبلاط ونسيم مجدلاني وفداً من قيادة حزب البعث في شتورا يوم ١٦/٢/١٩٥٥؛ وانتهى اللقاء بصدور بيان مشترك تناول ابرز القضايا العربية، جاء فيه: «إن التحرُّر من الاستعمار والقضاء على اسرائيل والصهيونية والتحرُّر من الرجعيَّة والأقطاعية الاقتصادية والسياسيَّة، والاتجاه الى الوحدة هي الأهدافُ الحقيقية لقضية الإشتراكية العربية...»[3].

والحقيقة ان لبنان تأثَّر في العمق من جرَّاءِ الأحداث المصرية الكبرى، لاسيما تأميم قناة السويس وحرب السويس (١٩٥٦)، وبناء قوَّة الحياد الايجابي (او عدم الانحياز) التي كانت ترمي إلى شق طريق مستقّل عن المعسكرين العالميين الرأسمالي والشيوعي. وكان جنبلاط في سياسته اللبنانية العربية يطوِّرُ خطاً وطنياً تقدُّمياً يؤيّدُ ويساندُ كل تقاربٍ وتقريبٍ بين العرب، لا سيما بين مصر وسورية، وبالأخص كان يدعو الى تقارب سياسي عسكري وإقتصادي لمواجهة اسرائيل وكل أشكال التدخُّل الخارجي. ومن الثابت لدينا ان فترة ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩ قد حفلت لبنانياً بنشاطٍ ثوري قاده جنبلاط ورفاقه وحلفاؤه، مثلما

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ربع قرن من النضال، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) ربع قرن من النضال، ص ١١٩.

شهدت تعميقاً لانقسام لبنان السياسي بين خطّين متحاربين : **خط المعارضة الوطنية الثورية والديمقراطية** الملتزمة بالدفاع عن استقلال لبنان وعروبته من جهة ؛ **وخط القوى الرجعيَّة والتأخيريَّة** التي تقوم سياستها على محمول ايديولوجي قوامُهُ الطائفيَّة والانعزال عن العرب والارتهان للغرب ، من جهة ثانية. وان تعارض هذين الخطين الإحترابيين (أو الستراتيجيّين) سيبلغُ ذروته الاولى عام ١٩٥٧ (ليعاود بلوغ ذروته الثانية عام ١٩٧٥ وما بعدها). وبقدر ما كان تغالبُ هذين الخطين يزدادُ وضوحاً وتشكُّلاً في الواقع، كانت السلطة اللبنانية بقيادة الرئيس **كميل شمعون** تزدادُ تحوُّلاً الى قوَّة قمعيَّة وقهرية متشدِّدة في مواجهتها للمعارضة الوطنية بقيادة جنبلاط واليسار اللبناني . ومثال ذلك ان كمال جنبلاط فقَدَ للمرَّة الأولى والأخيرة مقعده البرلماني (انتخابات ١٩٥٧ التشريعية)، وان جريدة الحزب الاشتراكي (**الأنباء**) حُظِرت، وان الحزب نفسَه جرى حلُّه بموجب مرسوم صادر عن رئيس الجمهوريَّة. وضوعفت حملة العنف والقمع هذه بسياسة اغتيالات رسميَّة او على الاقل شبه رسميَّة (اغتيال الصحافي التقدمي **نسيب المتني** ، الماروني المولود في الدامور ، ورئيس تحرير **التلغراف** في بيروت)؛ مما جعل كمال جنبلاط يغادر العاصمة الى مسقط رأسه **المختارة** ليستأنف من هناك قيادة المعارضة الوطنية اللبنانية **المسلَّحة** هذه المرَّة ، ويبدو ان الجماهير الوطنية كان تستعّد في معظم المدن والقرى اللبنانية لهذا النوع من **المعارضة المسلَّحة** او الانتفاضات العسكرية ، وباختصار ، عمَّت الانتفاضاتُ هذه اجزاء واسعة من لبنان ، ورست سفنُ الاسطول السادس الأميركي في مرفأ بيروت عام ١٩٥٨، واعلن قيام الوحدة المصرية ـ السورية (يوم ١٩٥٨/٢/٢٣)، وتساقط حلفُ بغداد بعد ثورة العراق (١٤ تموز ـ يوليو ـ ١٩٥٨)، ورحل الرئيس كميل شمعون مفسحاً في المجال امام اللواء **فؤاد شهاب** ، رئيس الجمهورية الجديد الذي كان الأميركيُّون (**بعثة مورفي**) قد اختاروه خلفاً له. ومع فؤاد شهاب انتهت فترة التحارب بين الخطين الوطني واللاوطني، وبدأت فترة تسوية مؤقتة، شعارُها التبسيطي يكشفُ هزالها

وهشاشتها : «لا غالب ولا مغلوب»، اي لا هويَّة للدولة ، لا عروبة ولا إنعزاليَّة، إنها هُويَّة الجيش. لكنَّ كمال جنبلاط، المنتصر في ثورته حتى نصفها ، سارع الى استخلاص العِبَرِ الفلسفية ـ السياسية من تلك الحقبة الطويلة التي اتَّسمت بالمعارضات والاضطرابات والانتفاضات . ويمكُننا تعيينُ عبره ودروسه بما يلي :

١ ـ إن قانون الانتخاب اللبناني يكرِّسُ الطائفية او العنصرية السياسيَّة، ويعاودُ دورياً إنتاج الانقسام السياسي في لبنان . فهذا القانون يرمي في وقت واحد الى تحقيق ثلاثة أهداف غير ديمقراطية : أ) منع وصول المرشحين الوطنيين والتقدميين الى مجلس النواب ؛ ب) إحياء الانقسام الاجتماعي على قاعدة الانقسام الطائفي ؛ ج) معاودة إنتاج هيمنة القوى الرجعيَّة سياسياً .

٢ ـ نظراً لإن وضع الحزب التقدمي الاشتراكي كان عصيباً على صعيد بنيانه الداخلي ، فإن إشكاليته في ظروف المعارضة الوطنية المسلحة انحصرت في المُشكلاتِ التالية :

(أ) **تفكك البنية الحزبية التقدمية** الناجمة عن الأسباب المباشرة الآتية : التعاون المفقود بين القياديين ، وغياب الانضباط المنشود ، وقلَّة الاستيعاب الايديولوجي .

(ب) **إشكاليَّة الاطر القيادية** ـ او مشكلة المثقَّفين الحزبيين ـ الماثلة ، في نظر جنبلاط ، في نقصين كبيرين :

ـ نقص على **صعيد الثقافة السياسية** ، حيث يوّجه جنبلاط التهمة الى قيادات حزبه (عام ١٩٥٧) « بأنَّ كثرتهم الساحقة لا تريد ان تتثقَّف وتدرس وتناقش وتطالع على الأقلّ الكتب التي استمَّد منها الحزبُ فكرته ، لتستطيع بدورها ان تتكلمٍ عن الحزب وان تبشّر به وتلقّن مبادئه . . . فكيف لاحد من المسؤولين ان يبشٍّر بالحزب ومبادئه ولا يخطىء في هذا التبشير، اذا كان لم يطَّلع

على ابحاث وافكار : جورج غورفيتش [١٨٩٤ - ١٩٦٥ ، أهم اعماله : المحدِّدات الاجتماعية والحرية الانسانية؛ الاتجاه الحالي في علم الاجتماع؛ الاطر الاجتماعية للمعرفة] ؛ وبيار تيلار **دي شاردان** [١٨٨١ - ١٩٥٥ ؛ راجع مؤلفاته الكاملة ، قسم المراجع العامة]؛ وجوليان **هوكسلي** [١٨٨٧ - ١٩٧٥ ، راجع : ابحاث في علم الاحياء؛ التوليف الحديث]؛ وهنري **برغسون** [١٨٥٩ - ١٩٤١ ؛ ابرز مؤلفاته التي اعتمدها جنبلاط في مراجعه : دراسات في المقوّمات المباشرة للوعي ؛ المادّة والذاكرة؛ مصدرا الاخلاق والدين ؛ التطوُّر الخلّاق] ؛ وفريدريك **لبلاي** [١٨٠٦ - ١٨٨٢ ، راجع : تنظيم العمل]؛ وادولف هتلر [١٨٨٩ - ١٩٤٥ ؛ **كفاحي**]؛ وبنيتو **موسوليني** [١٨٨٣ - ١٩٤٥ ؛ راجع تجربة الحزب الفاشي الايطالي المؤسس عام ١٩١٩]؛ والمهاتما مهانداس كارمشان **غاندي** [١٨٦٩ - ١٩٤٨ ؛ راجع : الهند الفتاة، اختبارات الحقيقة او سيرة ذاتية (١٩٢٦) ورسالة الى الأشرام]؛ وكارل **ماركس** [ورد سابقاً]؛ والسير جاغماديس **شاندرا - بوز**(*) [١٨٥٨ - ١٩٣٧ ، عالم نبات وفيزياء هندي] ؛ وجاك **ماريتان** [١٨٨٢ - ١٩٧٣ ؛ راجع القديس توما رسول الأزمنة الحديثة (١٩٢٥)، وانساني كامل]؛ وكلود هنري دي روفروا المعروف **بسان سيمون** [١٧٦٠ - ١٨٢٥ ؛ راجع : دليل الصناعيّين] ؛ وجوليان لافرير [الفقيه الحقوقي الفرنسي ، ١٧٨٩ - ١٨٦١]؛ والكسيس **كاريل** [١٨٧٣ - ١٩٤٤ ؛ راجع : الإنسان ذلك المجهول]. وبعض المؤلفات عن الحضارات القديمة وحياة الرسل وتعاليمهم وسواها [الكثير] من المؤلفات والمؤلفين الذين أقتبس **الميثاق** منهم مبادئه وروحيّته ونهجَه »[1]. وخلاصة هذه الملاحظات هي ان « **مشكلة الحزب في مسؤوليه**»

(*) يجب التنبّه الى ورود اسمه في مؤلفات جنبلاط ، تارة « شاندرا » وطوراً «بوز » والمقصود هو الشخص نفسه ، واسمه الكامل هو كما اوردناه اعلاه.

(١) بيان كمال جنبلاط امام الجمعية العمومية للحزب عام ١٩٥٧ ؛ راجع النص شبه الكامل في ربع قرن من النضال ، ص ١٥١ - ١٦٩، والنص الكامل في محفوظات الحزب التقدمي الإشتراكي.

وان « مشكلة الحزب لا تزال هي هي ».

ـ نقص على صعيد المعرفة العملية لانظمة الحزب ونقص مقابل على صعيد الانضباط النضالي ؛ الأمر الذي جعل كمال جنبلاط يتساءَل : « مَنْ من المسؤولين قرأ ما يوجبُه عليه دستورُ الحزب من واجباتٍ في حقل نشاطه ومَنْ قام بها ؟ ومَنْ منّا دخل المعتركَ السياسي والشعبي فعلاً ،وقصد ان يجمع الناس ويؤثّرَ فيهم ويأخذهم إليه والى الحزب ، كي يتعلّقوا به دون سواهُ من الزعماءِ المُضلِّلين ؟ وكيف يتمُّ تبديلُ القادة الحاليين بسواهم اذا لم نفعل ذلك ؟ [. .] إن القيادة ـ قيادة الرجال ـ شرفٌ ، ولا يستطيعُ أحدٌ منا ان يجعل من الآخر قائداً »[1] .

٣ ـ العروبة في مرحلة عبد الناصر

بعد غاندي ، تمثَّلَ كمال جنبلاط نموذجه الأمثل في جمال عبد الناصر، فهو عندَهُ بطل تحرُّري وزعيم او قائد عربي ثوري . خاطبه في اول اذار (مارس) ١٩٥٨ في دمشق، قائلاً : « لقد رأيناك منذ الساعة الأولى هكذا ، وأيدناك هكذا بطلاً تحرُّرياً في الداخل والخارج . سِر بشعور العربِ في هذا المضمار ولا يغريكَ طموحٌ ولا مجدٌ، فأنت فوقَ الطموح والمجد »[2] .

٤ ـ انتهت انتفاضة ١٩٥٨ بتسوية أيدَّها جنبلاط وانتقدها. لماذا انتقدها ؟

من جهةٍ ، انتقد الأخطاءَ الفكرية والعملية التي ارتكبتها المعارضة الوطنية التي كان يقود بعضها ، وكان سواه يقود بعضها الآخر في العاصمة والمناطق الأخرى . ومن جهةٍ ثانية نبَّه الى المخاطر والتهديدات المميتة المترتّبة على إعادة انتاج التركيبة الطائفية، وحذَّر من مغبَّة الخطر المؤجَّل ، باسلوب علمي ملتزم وواضح ؛ «إن الطائفيَّة وليدةُ الجهل في لبنان . . فيجب معالجة قضيَّة التخلُّف

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ، ربع قرن من النضال ، ص ١٧٠ .

العلمي لدى بعض الطوائف المحمدية [اي لدى بعض المسلمين من دروز وسنّة وشيعة] وايضاً لدى بعض الطوائف المسيحية ذاتها ، للتوُّصل واقعاً وفعلاً الى مبدأ **التزاحم السليم** على وظائف الدولة . **فالكفاءةُ** وحدها، مقرونةً بنظام للخدمة المدنيَّة مستقلٍ عن الأهواء ، كفيلةٌ بحل مشكلة الطائفيَّة السياسية في لبنان. على لبنان ـ على إخواننا **الانعزاليين او الجامدين من الفريقين** ـ ان يدركوا ان خلاص لبنان هو في مجاراة تيار التطور نحو **مدنيَّة الأنظمة ومَدنيَّة الدولة** ـ أيا كانت صبغة هذه الدولة ، لا في التعثُّر فيما خلَّفه لنا نظام ١٨٦٤ من رواسب طائفيَّة »[١].

٥ ـ ما قيمةُ تجربة جنبلاط السياسية وما مداها على صعيد التحالفات والتجمُّعات الشعبيَّة ؟ في تجربته خلال الخمسينات نجد اربع اختبارات جبهوية غير متكافئة : الجبهة الاشتراكية الوطنية (١٩٥٠ ـ ١٩٥٣) ؛ الجبهة الاشتراكية الشعبية (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤)؛ لجنة الأحزاب والهيئات الوطنية (١٩٥٥) وجبهة الاتحاد الوطني (١٩٥٨). يستخلصُ منها الدروس التالية : أ) عدم التعاون مع السياسيين المحترفين ؛ ب) تلازم النضالين الوطني اللبناني والقومي العربي / او تلازم « النهج الوطني اللبناني والعروبة » ؛ ج) وحدة الكفاح العربي للتخلُّص من كل نفوذٍ اجنبي ؛ د) ضرورة تطوير الصيغة الجبهوية من خلال العمل الشعبي المباشر : وقوامُ ذلك إعادة بناء الحزب التقدمي الإشتراكي من جهة ، وإنشاء **جبهة النضال الوطني** البرلمانية من جهةٍ ثانية.

٦ ـ ماذا نستخلصُ من تجربة جنبلاط، ذات القيمة المزدوجة على الصعيدين النظري والعملي حيث تتعارض وتتشابك الصوفيَّة والسياسة، الواقعية والمثالية، الموضوعيَّة والدعائيَّة، الثورة والإصلاح، الديمقراطية والطائفة ؟

---

(١) كمال جنبلاط ، بيان صحافي بتاريخ ١٩٥٩/١/٢٢، راجع ربع قرن من النضال، ص ١٧٥ ـ ١٨١.

(أ) وضع كمال جنبلاط فكرة التقدمية الإشتراكية ، إنطلاقاً من فلسفة تطورية مجتلبة من انحاء العالم الأربع . فكان يولِّف او بالحري كان ينوي التوليف بين كل تيَّارات عصره الفلسفيَّة ـ السياسيَّة . وكان بذلك يؤسسُ شموليَّة فكريَّة ؛ ولكنَّه حين أسس حزباً ليحمل هذه الشمولية ، إصطدم بالواقع المُعاش . والحال فإن الإشكاليَّة الجنبلاطية تجدَّد طرحها ، في الخمسينات، في حدودٍ ومفاهيم جديدة ، مثل إكتشاف تعاظمُ المسافة الفاصلة بين بناء المثقّف العقلي وبناء الجماهير السياسي ، ومثل الارتياب في مثاليَّة ما زالتْ تتصفُ بالواقعيَّة . فكيف يمكن للمثقّف العقلي جعل الجماهير اللبنانية تعي إشكاليَّتها الخاصة بوصفها قوَّةً منتجةً للحياة الجديدة ؟ وكيف تسيرُ وتتفاعل جدليَّةُ المثقَّفِ والمناضل اللذين لا يتكاملان إلَّا بقدر ما يتعارضان او يتواجهان ؟

(ب) كان جنبلاط المثقَّف يحاورُ النخبَ الاجتماعية والسياسية والعسكرية ، بينما كان جنبلاط المناضل يواصلُ وضعَ فكرانيّته/عقلانيّته وعرفانهِ التوحيدي على المحكِّ في مجتمع لبناني منقسم أو انقسامي ، تعريفاً . إن تعارضَ المثقَّف والمناضل في تجربة جنبلاط يكشفانِ لنا مصداقيَّةَ وصعوبةَ تجربةٍ سياسية ذات منحًى ثوري (ديمقراطي/توحيدي) في مجتمع متخلِّفٍ ، يعاودُ إنتاجَ انقسامه السياسي الذاتي على قاعدتي التطاحن الطائفي والتطاحن الرأسمالي (التجرلي/المركنتيلي ، كما يسمّيه جنبلاط في مؤلفاته) ، بحيث أن جميع التحالفات السياسية لا تنعقدُ ولا تقوم إلَّا عَرَضيًا وظرفيًّا .

(ج) إن طريقة جنبلاط السياسيَّة تكشفُ إلتباسَهُ كزعيم طائفة/أو في طائفة/وكقائد تقدُّمي ؛ كزعيم منطقة انتخابية من جهة ، وكرائدٍ علماني أو مُعلمِن من جهة ثانية . والحقيقة أن شخصيَّته تبدو منقسمة بين قطبين إثنين : فهي شخصية واضحة أو غامضة تبعاً لأوالياتٍ تناقضيَّةٍ تتحكم في توجيه لعبة سياسيَّة لبنانية ـ شرقية نموذجيَّة . إن انقسام أو توزُّع القائد الواحد بين تدبير الجماعة الطائفية وتدبير الجماعة الحزبية (اللاطائفية تعريفاً) يتجلَّى في مسار التعارضات والمقابلات بين سياستي الاندماج والمعارضة ، القبول والرفض ،

بقدر ما يتجلّى في المحمول المعرفي للطائفي والعلماني ، للإقطاعي والاشتراكي ، للعرفاني والواقعي ، الذي يمتلىءُ به الخطابُ الجنبلاطي . والحال ، هل يخرجُ جنبلاط ، حقاً ، من إبهامه هذا ، بلجوئه إلى العمل المباشر ، واستفادته من إتّزانه الثقافي ومن قوّتهِ السياسيَّة ، وخطفه دور القائد الكلّي من الرفيق - الصديق ومن الخصم اللدود على حدٍ سواء ؟

(د) إن جنبلاط شكّل على صعيد التباس المثقف - المناضل ، **النموذج المميَّز للقائد المتعدِّد القوى والمتعدّد القيم** : القائد الجدالي - المُجادَل فيه ، الزعيم الدرزي وغير الطائفي ، الزعيم المتشدِّد والمعارض منهجيّاً - فموقفُه لا يتبدَّل سواءٌ كان في الحكم أم في المعارضة . وربما نجد تفسيراً لهذا الإبهام ، في أثر الفكر على الواقع ، وبكلام آخر يمكننا القول إنه التباسٌ ناجمٌ عن فعل **العقل التوحيدي** (عقل جنبلاط) الذي يحوِّل الاختلافَ الى هُويَّة ، مع السعي لوصل فكرة **الكمال**(التجوهر) بفكرة **الإصطفاء** (وحدة الجواهر بذاتها) ، والخلاصة أنه لم يكنْ قادراً ، وبسبب مستورهِ التوحيدي ، على اختيار نموذج جاهز أو مفترض في عصره حتى وإن كان الأمر يتعلَّقُ بنموذج أنتجه هو نفسه (كما هو الحال في نموذجه الحزبي) ، لأنَّه يطمح دائماً الى تغليب الخبير/الإختباري على الاعتقادي والجبْري . والسؤال الجديد : ألم يكُنْ كمال جنبلاط مبهوراً برغبةٍ في التجديد لا تتناهى ولا يمكنُ إشباعُها ؟

(هـ) انتسبَ جنبلاط إلى العلميّة (المعرَّبة خطأً بالعلمانيَّة) ، على الرغم من قدرته على توقُّع محاسن ومساوىء هذا الاختيار السياسي شبه المُمتنع في مجتمع متعدِّد الأحزاب والطوائف . إنه شخصياً جاءَ من تركيبة طائفية ، شأنه في ذلك شأن معظم السياسيين اللبنانيين ؛ ومع ذلك ، وربما بسبب ذلك ، جاهد واجتهد طوالَ حياته للخروج من الشرنقة الطائفيَّة ، وتبعه في ذلك مناضلون إشتراكيُّون آخرون . في الحقيقة كان جنبلاط وحزبُه يعانيان ، في الخمسينات ، المصاعبَ التي تحولُ دون جعل الطائفية شيئاً هامشياً ، لا

مركزياً ، في السياسة ؛ وكانا يراهنانِ على فرضيَّةٍ تقول إن الديمقراطية (حكم الشعب ، لا حكم زعماء الطوائف)ستستقر في المجتمع الأهلي الموحَّد وفي الدولة المُستخرجة من شرانق الطائفيَّة السياسيَّة . والواقع أن هذه الفرضية لم تكن سوى لعبة/ورهان : لعبة تقومُ على وضع الديمقراطية وَسَط الانقسام الاجتماعي ـ السياسي اللبناني (الطائفي تعريفاً) ؛ ورهان ينطلق من دورين ، تحريضي وتوحيدي (دمْجي) للتقدميَّة الإشتراكيَّة .

(و) نلاحظ أخيراً أن كمال جنبلاط سمح لنفسه بوضع **الانحرافات المعيارية** التي أضفاها على مواصفات بعض السياسيين اللبنانيين ، ومنها : « المَصْلحي اللبناني » و « غير العقائدي » . وكان يرمي من وراء ذلك إلى إبراز نموذج معينٍ للرجعي ، الطفيلي ، المستبدّ الأنوي (egocrate) ، الأناني ، والمستبدّ الجمعي (Communaucrate) ؛ النموذج الذي يؤدي على المسرح السياسي للدولة ومجتمعها الطائفي مختلف ادوار « الإنتهازي البدائي » . ويعارضُ جنبلاط هذا النموذج ، بنموذج مثالي يتمثّلهُ في « الاشتراكي التقدُّمي » ، وهو إسقاطُ آخر للمثالِ على الواقع ، أو هو المِثال الكامل للمعارض اليساري (الإنقلابي الجذري ، راجع الميثاق) الذي لا يندمج إلاّ مؤقتاً ، ليستأنفَ دورَهُ كسياسي مخالف (ثوري ، رافض) . وبعد فما هي آفاقُ هذا النموذج الجنبلاطي ، وما هي تجاربه الممكن تجدُّدها في ظروف لبنان الممتدَّة من ١٩٦٠ إلى ١٩٧٧ ؟

٥ ـ ملامحُ المعارضةِ التَّامة

(أ) الولاءُ للسلطة من موقع معارضتها
(ب) الشَّهادةُ طريقُ الخلاص

« الطريق الوحيدُ للسمو بالنَّفس ،
للإنطلاق بالنفس ، هو طريقُ الحياةِ ،
طريقُ المجتمع ، طريق الوجوديّة في
الحياة وفي المجتمع » .

كمال جنبلاط

أ ـ الولاء للسلطة من موقع معارضتها (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠) :

كان كمالُ جنبلاط ، محامي القضيَّة الديمقراطيَّة ، معارضاً دائماً للسلطة ما بين ١٩٤٣ و ١٩٥٩ (لولا اشتراكُه الوحيد في « حكومة الجبابرة » عام ٤٦ ـ ١٩٤٧) . وهكذا يتوجَّبُ علينا التفريقُ بين مرحلتين مميّزتين في تاريخ جهادِه الأكبر : الأولى يمكنُ وصفها بمرحلة **المعارضة السلبية/النافية**(*) ، والثانية مرحلة **المعارضة الإيجابية/البَنائيَّة** ، بمعنى أن القائد الإشتراكي يشاركُ في الحكم دون أن

(*) هكذا وصفت في أدبيات السياسة اللبنانية ، وبعض أدبيات جنبلاط والحزب ، ونرى أنه يجدر ، علمياً ، أن تسمَّى بـ « **المعارضة التأسيسية** » ، التغييرية في مرحلة نهوض القوَّة التقدميَّة بقيادة جنبلاط ، ونقترح تسمية معارضته الثانية بـ « **المعارضة الإنجازيَّة** » (١٩٦٠ ـ ١٩٧٠) .

يندمج في نظامه (فلسفته ، أيديولوجيته ، تركيبته ، سيرورته الخ) . بكلامٍ آخر ، لم يتوانَ جنبلاط عن مواجهة الزعماء الآخرين الذين كانوا بدورهم يعارضونَ تنفيذَ برنامجه السياسي الإصلاحي - البرنامج الذي سبق وضعُه وإعلانه في مرحلة المعارضة التأسيسيَّة ، والذي سيجري تكرارُ طرحِه ومعاودةُ إنتاجِهِ في صيغة جديدة أكثر تناسباً مع متطلِّبات بناء الدولة في الستينات والسبعينات . ومن أبرز مزايا هذه المرحلة ، إشتراك الحزبين ، التقدمي الإشتراكي والكتائب اللبنانية ، للمرَّة الأولى في حكومةٍ واحدة . وهذا يعني وصولهما الى الحكم ، من طريق الانتخابات التشريعيَّة التي جرت عام ١٩٦٠ (بعد مرحلة الحكومة الانتقالية الرباعية) ، ويعني رضى الحزبين المتعارضين وتشاركهما على قدم المساواة في إئتلاف حكومي ، على الرغم مما بينهما من خلافات واختلافاتٍ حول أهداف السياسة عامةً ، والسياسة اللبنانيَّة خاصَّةً . إنهما شريكان متناقضان ، بل نقيضان متنافيان ، موضوعان في طرفي سلطة قابلة للتنازع ، يحتلُّ نقطةَ بيكارها الأميرُ العسكري الجديد ، اللواءُ **فؤاد شهاب** (١٩٥٨ - ١٩٦٤) . ونلاحظ ، من جهة ثانية ، أنَّ هذين الحزبين ، اليساري حتى الثورة الديمقراطية واليميني حتى الثورة الفاشية المضادة للديمقراطية ، لم يسبق لهما أنْ شاركا أبداً في الحكم ، بقوَّة وبصفةٍ حزبيَّة ؛ وأنَّهما سيجسِّدان ما بين ١٩٦٠ و ١٩٧٧ تناقض المشاركة اللبنانية في الحكم على نحو متواصل تقريباً . ويكمنُ تفسيرُ هذه الظاهرة الجديدة في لبنان المعاصر ، في كون الحزب التقدُّمي الإشتراكي قد استطاع عام ١٩٦٠ أن ينال ١٢ مقعداً نيابياً من أصل ٩٩ (حوال ١٣٪ من عدد مقاعد المجلس النيابي) ، واستطاع أن يخترق خريطة لبنان السياسيَّة ، ليس فقط من حيث **المناطق** ، بل أيضاً وخاصةً من حيث **الطوائف** . ان نواب الحزب الـ ١٢ شكَّلوا ، للمرَّة الأولى أيضاً ، **جبهة النضال الوطني** ، ذات البرنامج الشعبي / البرلماني . في المقابل ، لم يكُنْ ثمَّة أيُّ تنظيم شعبي (علماني أي متعدّد القوى الطائفيَّة / اللاطائفية) يمكنه تكوين جماعة ضاغطة بمثل هذا الحجم ، وتكون قادرةً على فرْض مشروع إصلاحي مُعيَّن

يلتزمُ به الحكمُ . والجديدُ في مرحلة ما بعد المعارضة التأسيسية ، هو أنَّ المحامي الإشتراكي عن الإصلاح الثوري للدولة ، صار في الحكم (وفي مقابله نقيضه الكتائبي الذي يبدو كأنه وُضع في هذا الموضع لكبح المشروع التقدُّمي ومنعه من قلب الجمهورية الطائفية الى جمهورية جديدة) . وكان للزعيم الإشتراكي هدفان إنجازيَّان في مطلع الستينات : أولهما تجديد بناء الحزب التقدمي الاشتراكي ، المُفَكَّك كمؤسسة سياسيَّة ، والمنتظم عسكرياً خلال الأزمة الثورية (١٩٥٧ - ١٩٥٨) ؛ وثانيهُما التقدُّم إلى المسرح الدولاني(*) كنموذجٍ مثالي لرجل الدولة المسؤول ، القيادي والمنظِّم لبلدٍ يسير ببطءٍ على طريق التحوُّل البنائي (إحلال الإصلاحية الاجتماعيَّة محل الطائفيّة السياسيَّة ، وقلب الزعامة الإستزلاميَّة إلى قيادة وطنية ، الخ) .

على صعيد تجديد آلته السياسية (الحزب) ، شنَّ كمال جنبلاط هجوماً داخلياً على ما يسمّيه « خط الإنتهازيَّة والتحريفيَّة » . وهذا الهجوم واضحٌ لمن يقرأ بيانه السنوي الذي ألقاهُ أمام الجمعية العمومية للحزب التقدمي الإشتراكي ، المنعقدة في بيروت يوم ٢٨ شباط (فبراير) ١٩٦٠ . يقول بهذا الصدد : « نحنُ بحاجة في هذا الحزب إلى أن نتخلَّصَ من الانتهازيَّات على إطلاقها ، ومن التسويات والمساومات في شكلها العادي السياسي الرخيص . فقد أوشك الحزبُ أنْ يصبح في مفهوم بعض الرفاق حركة إصلاحيَّة . . . وفاتَ عدداً منَّا أنَّنا حركةٌ ثوريَّة أصليَّة إذا ما تجمعت إمكاناتُها وتحدَّدت طاقتها وفرشنا أمامها تضحيات عرقِ الجبين والجهد والألم والمال وتضحية هذا الجسد عندما تطالبُنا الظروفُ بذلك ، فلا يمكنُ لهذه الحركة الثوريَّة إلَّا أنْ تنتصر . . »[1] .

كانت طريقة جنبلاط السياسيَّة تقومُ في وقت واحد على ممارسة إصلاحية

(*) étatique ، نسبة الى دولة Etat .

(1) جريدة الأنباء ، العدد ١٩٦٠/٣/٥ ، ص ١ . راجع ربع قرن من النضال ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

في مستوى الدولة ، وعلى ممارسة ثورية في مستوى الحزب والمجتمع الأهلي . فهل هذه طريقة متناقضة ؟ إنها التعبيرُ الجدلي عن خصوصية عقلٍ مُختلفٍ يعاود تجديد إشكالية العقل التوحيدي ، أي إشكالية العلاقة بين قُطبي الإصلاح والثورة اللذين يُحدِّدان ويوجّهان تاريخَ كل حركة شعبيَّة . فالمسألة باتت من الآن وصاعداً ، مسألة الواقع الذي يستدمجُ الفكرَ السياسي ، وفي هذا المنظور يبدو كمال جنبلاط في صورة الجدلي التوحيدي الذي يُحرِّكُ قطبي الإنقلاب الإجتماعي والدولاني (نسبة الى الدولة) . وعلى سبيل المثال ، نذكرُ أنه كان يوجِّه ، سواء في حياته اليومية أم في حياته السياسية المديدة ، تيَّار الإصلاحات السياسية الاجتماعية حتى يبلغ نقطةً حاسمةً ، ثم كان يعاود توجيهه في اتجاه معاكس بحيث كان يستولدُ من هذه اللعبة الإنقلابية تيَّاراً آخر ، إصلاحياً - ثوريَّاً ، يمكنُه الظهور في مظهر التناقض مع التيار الأول الذي أنتجه . وهذا بالذاتْ واحدٌ من مفاتيح طريقته السياسية الانتقادية ، ومنهجه في النَّظر الى الأمور وفي تحويلها الى معتقدات شعبية - فلا ننسى ان التصديق الشعبي هو الأساس في جعل الشعب يعرف واقعه ويحدّد مواقفه منه . إن فلسفة جنبلاط السياسيَّة تقومُ على قلب تراتب الأشياء ، وعلى إثارة انتباه الناس واهتمامهم ، ليس فقط بتقديم تصوُّر فكري لأذهانهم، بل أيضاً وخاصة بإعلان موقف ملموس او تقديم مشروع رؤية وتصوُّر سياسي . زدْ على ذلك أن جنبلاط كان رجلَ دولة ورجلِ ثورة : فهو رجل دولة في حدود التناسق بين المجتمع والدولة ؛ وهو رجلُ ثورة في حدود ميزان القوى الفعلية ، ليس فقط قوة حزبه بل أيضاً قوة شعبيَّته (شعبية الزعيم وحزبه) . وفي مطلق الأحوال ، كان جنبلاط يرغب في أنْ يكون قائداً حزبياً ، فضلاً عن كونه زعيماً شعبياً ، وجبليَّاً باطنياً ، مضاعفاً بدور المثقَّف الحر والمحرّز ، المثقّف الأصيل في وطنيَّته وعروبته ومسلكه التوحيدي .

في مجرى الستينات، أعيد ترتيبُ البنية الطائفيَّة للدولة اللبنانية ، بحيث أن دور المتَّحد الدرزي صار أكثر فعاليةً وحسماً مما كان عليه في ظل أي عهدٍ

سياسي آخر ، منذ استقلال لبنانَ عام ١٩٤٣ . وكذلك صار الحالُ بالنسبة الى الدور السياسي **للمتَّحد الماروني** . ولنستذكرْ أن عهد اللواء **فؤاد شهاب** تميَّز بوضع مشروع لإصلاح الدولة على قاعدة طائفية ، وقوامُ هذا المشروع **إصلاح الدولة بطائفية جديدة** ، وعدم ترك الدروز المؤيدين لكمال جنبلاط يخرجون عن موالاة الدولة هذه . وقد صمد هذا المشروع التعادلي ما بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ ؛ ولكنَّه ما لبث أن انهارَ ، لاحقاً ، بفعل المستجدّات والمتغيّرات المحليَّة والعربية .

على الصعيد اللبناني ، قام الإمام **موسى الصدر** (١٩٢٨ ـ غُيِّبَ عام ١٩٧٨ ؛ الرئيس المقبل للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ، والمؤسس القائد لحركة المحرومين ، ثم حركة أمل) بوضع عناصر مشروع سياسي يرمي إلى تشكيل بنية سياسية ـ دينية جديدة للشيعة اللبنانيين بوصفهم متَّحداً اجتماعياً ، له هُويّته الخاصة ، ويسعى للمشاركة الفاعلة في الحكم . وعلى الصعيد العربي ، نلحظُ انتقالاً من **العروبة** المُعتبرة معياراً ثورياً عاماً لا أكثر ، إلى عروبة مختلفة ، حاملةٍ لخطاب جديد ـ خطاب الثورة التحرُّرية التي تقودُها المقاومة الفلسطينيَّة ، المؤسسة عام ١٩٦٥ ، والمنتشرة في الأردن ولبنان بعد هزيمة ١٩٦٧ .

كان كمال جنبلاط يتوخَّى في مطلع الستينات أن يتمكَّن من قطف ثمار نضالٍ وطني لبناني طويل ، في ظل ظروف عربيَّة جديدة تتميَّز بما يلي : الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) ؛ حضور **جمال عبد الناصر** القوي في المشرق العربيِ كقائدٍ قومي سياستُه بوصلةٌ وموقفُهُ فيصلٌ . وفي هذا السياق يشدّد جنبلاط على « إستكمال معالم **الثورة الوطنية التوحيديَّة** في المُجتمعاتِ العربيَّة التي لا تزالُ حتى الساعة تخضعُ للأنظمة القبليَّة والإقطاعيَّة [. . .] . وتنمية أجهزةِ التعاون العربي وخاصة في الإقتصاد وفي التضامن السياسي [. . .] . وتوضيح معالم التساند والتضامن الأسيوي ـ الأفريقي المنبثق من

روحيَّة باندونغ [مؤتمر ، عام ١٩٥٥] ومن فكرة القوَّة المعنويَّة الثالثة في العالم ، وتركيز هذا التعاون بين الدول الأفريقيَّة ضمن محالفاتٍ إقتصاديَّة أو إتفاقاتٍ سياسيَّة أو أجهزة دولية مشابهة لأنظمة الكومنولث البريطاني ولمؤسسة الجامعة العربية »[1] . ومن جهة ثانيةٍ ، كان يلفتُ الانتباه الى « إيجاد ركائز للتعاون بين المجموعة العربية والدول المحيطة بها والتي كانت تربطها بها علاقاتٌ تاريخيَّة لا يمحوها الدَّهرُ ، ونعني إلى حدٍ ما تركيا وبشكل خاص إيران التي سكبت حضارتها في حضارة العرب والإسلام ، فأضحت هذه الحضارة لا تتجزأ ؛ وكل نهضة عربية حديثة ترمي إلى استكمال إنطلاقتها ومعناها في حقل الثقافة العامة والأدب والصوفيَّة والفن والموسيقى ، لا بُدَّ لها حتماً من أن تكشفَ عن الكنوز المشتركة التي انبعثت يوماً من هذا التلاقي الخطير بين الفكر العربي والتراث الفارسي ، هذا التأليف الذي يشكِّلُ بتشرُّبهِ للحضارة البيزنطيَّة وللفكر الأغريقي إحدى المحاولات الكبرى في حقل الحضارة والسياسة والتنظيم »[2] .

وبعد ، ما جديدُ المنهجِ السياسي لكمال جنبلاط في الحكم ؟ أشار في بيانه الآنف الذكر إلى معنى « الولاء الايجابي ». ومغزى مساندة الحزب التقدمي الاشتراكي لعهد الرئيس فؤاد شهاب. : إنه « الولاء الايجابي ، أي أننا نوالي هذا العهد الذي كان للثورة المباركة ولنا سهمٌ في إطلالتهِ على أساس مبادئنا التقدمية الاشتراكية والمفاهيم التي ركَّزتها الثورة في نفوسنا وفي أعمالنا وفي نهجنا وتفكيرنا ، وخاصةً ضمن هذا الاختبار المدني الاشتراكي الذي حقَّقه حُكْمُ إخواننا ورفاقنا الإشتراكيّين من نخبة الحزب في القطاع الأوسط من الشوف »[3] . وبالتالي كان جنبلاط يُميِّز بوضوح تام بين تأييده للأمير فؤاد

---

(١) كمال جنبلاط ، بيان رئاسة الحزب في ١٩٦٠/٢/٢٨ . راجع النص شبه الكامل في « ربع قرن من النضال » ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

(٣) كمال جنبلاط ، بيان الرئاسة ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

شهاب ، رئيس الدولة ، وبين مشاركة حزبه أو عدم مشاركته في الحكومات « على قدْر ما تؤَمّنُ هذه الحكوماتُ تحقيقَ مبادئناوتأمين مصالحنا العامة ومصالح البلاد »[1] .

كان كمال جنبلاط نجمَ الانتخابات التشريعية (حزيران ـ يونيو ـ ١٩٦٠) ، فخاض معركةً وطنية ديمقراطيّة بشعاراتٍ ذات دلالة مميَّزة : تمتين الوحدة الوطنية/تعزيز الاستقلال/صيانة الكيان اللبناني الحقيقي السليم/توفير الديمقراطيَّة/تحقيق مفاهيم الإصلاح والتقدُّم الاجتماعي/إنتهاج سياسة خارجيَّة متحرّرة من جميع الارتهانات الدولية . هذا ، وكان عدد المرشحين باسم الحزب التقدمي الإشتراكي ١٨ مرشحاً موزَّعين على الدوائر الانتخابية في بيروت وجبل لبنان والبقاع الغربي والجنوب (وهنا نلاحظ غياب مرشَّحي الحزب في محافظة الشمال) . وفاز من أصل الـ ١٨ مرشحاً ، ١٢ نائباً : مسيحيَّان في بيروت ، شيعي في بعلبك ، درزي في البقاع الغربي ، وثمانية نواب في الشوف (منهم درزيَّان ، سنيَّان ، ثلاثة موارنة وواحد كاثوليكي) . وهذا يعني أن الحزب التقدمي الإشتراكي إخترقَ المناطق والطوائفَ معاً ، واكتسب بذلك مواصفات الحزب اللبناني العلماني (١٢ نائباً منهم ٦ مسيحيين و٦ مسلمين) . وهذا في نظرنا كان حدثاً جديداً في لبنان المستقلّ . ومما يلاحظ أيضاً أنّه بين إجراء هذه الانتخابات وتشكيل الحكومة الجديدة ، هدَّد رئيسُ الجمهورية بالاستقالة من منصبه (آب ـ أغسطس ـ ١٩٦٠) ، ولكنّ قصدَه كان إجراءَ مناورةٍ سياسية ترمي الى تشتيت مناوئيه ، وإلى جعله رجل الدولة الأقوى في البلاد . وبعد ذلك ، قام النائب **صائب سلام** (١٩٠١ ـ ، نائب بيروت الثالثة) بتشكيل حكومة من ١٨ وزيراً ، كانت حصة الحزب التقدمي الإشتراكي منها حقيبتان أساسيتان (التربية الوطنية التي تولّاها كمال جنبلاط ؛ وحقيبة العدل ونيابة رئاسة الحكومة لنسيم مجدلاني) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٩

دخل جنبلاط وحزبه الحكم ببرنامج عملٍ واضح المعالم ، يشمل إصلاح بنى الدولة بأسرها . لكنَّه بقدر ما كان قادراً على الإصلاح في وزارة التربية الوطنية ، وجد نفسه عاجزاً عن نقل مشاريعه الإصلاحية وتصوُّراته إلى الوزارات الأخرى . ومثال ذلك أنَّه كان يصطدم بعقبات أو نواقص الإصلاح القطاعي في الدولة ؛ ومع ذلك فإن برنامجه الإصلاحي المطبَّق على وزارة التربية يستحقُّ الفحص من زاوية تجديد البناء القطاعي في الدولة . ولا بد لنا من التشديد ، في المُقام الأول ، على ظاهرة جنبلاط الحاكم ، والمميَّز بمواصلته تطبيقَ نهجه في النقد وفي النقد الذاتي ، حتى يسهم في بناء ديمقراطي وإشتراكي للدولة . ونلاحظ ، في المقام الثاني ، أن جنبلاط لا يُهمل دوره كزعيم تقدُّمي على الصعيدين ا بي والدولي : فترأس **مؤتمر الشعوب الآسيوية ـ الأفريقية** المنعقد في بيروت يوم ١٠/١٠/١٩٦٠ ، بحضور ممثلي ٢٧ بلداً . وتكلَّم باسم « اللجنة الوطنية اللبنانية للتضامن الآسيوي ـ الأفريقي » ، مشدّداً على كفاح شعب لبنان الطويل والمرير لإعلان مفهوم الحياد السياسي وعدم الانحياز الدولي ، وللوقوف في وجه المعسكرات ومناهضة الحرب الباردة القائمة والارتباطات العسكريَّة التي تذكيها ، الخ[١] .

في مطلع العام ١٩٦١ ، أي بعد سنةٍ من اختبار الإصلاح داخل الحكم ، بنى كمال جنبلاط رؤيته النقديَّة للسياسة اللبنانية على الملاحظات والقواعد التالية :

الأولى : إن **الرأسمالية اللبنانية** تستخدم الحكمَ لأغراضها ولتحقيق مصالحها وفرض سيطرتها « على الفئات الاجتماعية المُضطهدة التي يستغلُّها أصحابُ الملايين بوقاحةٍ ليس بعدها وقاحة . . ويشترك بعضُ أربابِ **الاقطاعية الدينية** في هذا الاستغلال وفي هذا الإضطهاد ، وهم الذين يملكون أراضي ومؤسساتٍ ووكالاتٍ وبناياتٍ تبلغ عشرات المليارات من

(١) الأنباء ، ١٢/١٠/١٩٦٠ ، ص ١ ـ ٤ .

الليرات [اللبنانية] . فأيامُ بيزنطة وعهودُ الإقطاع لا تزالُ ماثلةً في بعض قطاعاتِ لبنـان ومناطقـه . **هذه البـلادُ ليست وليدةَ مصـادفةٍ تـاريخيَّة أو اتفاق طائفي ، إن لبنانَ هو واقعٌ عربي »**[1] .

الثانيةُ : **إعتمادُ العمل الوطني مقياسـاً للمحاسبـة** ، ومن الخطورة بمكـانٍ تطبيقُ قـاعدةِ الـطائفيَّة واعتمـاد سياسـة « النصف بنصف في معاملة المأجورين والخونة والطائفيِّين المتاجرين بالدين الى أية طائفةٍ انتسبوا »[2] .

الثالثة : إستمرارُ القوى الرجعيَّة في استغـلال المشاعـر الدينيـة « لإلهاءِ الجمـاهير عن الأهـداف الاجتماعيَّـة والإشتراكيـة التي يجب أن تنـاضـل من أجـل تحقيقها ، ولإبقاءِ امتيـازاتها [القـوى الرجعيَّـة] الماديَّـة والمعنويَّـة . إنهم يستغـلون الـدين إستغلالاً . الأمـر الذي فضحـه **مـاركس** فيما مضى والـذي يفضحـه في كـل يـومٍ واقعُنـا المـريـرُ في لبنـان . ولا عجبَ أنْ تتجاوبَ الرجعيَّة في الصفوف الإسـلاميَّة مـع هذه الـرجعية في الصـفوف المسيحية فيقوم **الحلفُ المصلحي** الذي يتمثَّل بـالنصيحة المشتـركة : أنتَ إفعلْ هذا وهيِّجْ هذه العصبيَّة أو تلك لكي أستطيع أنا بدوري في الصف الآخـر أنْ أستثير عصبيَّة مماثلة، فيبقى كـلانا واقفـاً على رجليـه في نـظر أتبـاعه ومؤيـديه الـرجعيين ، فيتـوهَّم الناس الجهلة في الخـارج [خارج اللعبة] وغير الجهلة أيضاً ، أنّ في القضيَّة خلافاً خطيراً قـد ينجم عنه في كل ساعةٍ **حربُ طائفيَّة** . . »[3] .

رابعاً : إن منهج الإشتراكية العلمية والجدلية يُعلِّمنا النـظر الصحيح ويسـاعدنـا على التصوُّر الصحيح لواقع الصراع الدائر في لبنـان . وهذا الصـراع هو

---

(١) الأنباء ، ١٩٦١/١/٢١ ، ص ١ .
(٢) الأنباء ، ١٩٦١/٢/١١ ، ص ١ .
(٣) الأنباء ، ١٩٦١/٣/٤ ، ص ١ .

في واقعه « تمثيليَّة » من النمط الذي أظهرته الأنظمة الرأسماليَّة والذي يحمل في طيَّاتهِ صراع المصالح الطبقيَّة ، لكنَّه يسترُها بملهاة دهماويَّة (Comédie démagogique) تقومُ على استغلال الدين والطوائف . والتقدمية الاشتراكية ترشدُنا ، بدورها ، إلى أن الوحدة الوطنيَّة في لبنان « هي وحدة الجبهة الواحدة والهدف الوطني الواحد والنهج الواحد ، وليست هي أنصافاً بين المتطرفين ، يُؤخذ أحدهم فيُلْصَقُ بالآخر »[1] .

خامساً : إن بنى المجتمع اللبناني لن تبلغ طور وحدتها العضوية إلاَّ عندما تتوطَّدُ وتنصهرُ العروبةُ والعلمانية : « فالعلمنةُ كما نراها هي الطريقُ الوحيدُ لإنقاذ لبنان على مدى قصير أو طويل من التفكُّك الداخلي والحرب الأهليَّة ، وهي الطريقُ الطبيعي لتطوير الشعور الوطني اللبناني » و « اللبنانية الحقيقية يجب أن تتجرَّد عن كل مفهومٍ طائفي وأن تتطوَّر نحو العلمنة بجرأة وإخلاص . وهذه الوطنية اللبنانيَّة يبرهنُ التاريخُ وواقعُهُ وتراثُنا القائم [على] - أنها لا تنفصل عن الفكرة العربية »[2] .

سادساً : ترتكز سياسة كمال جنبلاط ، كمعارضٍ في السلطة ، على تنفيذ المشاريع الاجتماعيَّة وصولاً إلى الإصلاحات السياسية والإدارية الهامة والضروريَّة لتوازن القوى في دولة ديمقراطية يكمن مرضُها في « البرلمانية الفوضويَّة » . ومثال ذلك أنه يجب على التقدُّمي المعارض أن يحيط بالأهمية الاجتماعيَّة للقضايا العمالية : الضمان الاجتماعي ، زيادة الأجور ، وضع قانون تقدمي للعمل . وعليه ، في الوقت نفسه ، أن يجاهد ويجتهد في سبيل إعادة تنظيم بنى الدولة أو مؤسساتها ليستقيمَ نظامُها بأسره : تنظيم البلديّات ، تحديد الاعتداءات على الأملاك العامة ، تلزيم التخطيطات البلدية لشركاتٍ بقصد الإسراع في إنجازها ، مشروع

---

(١) المرجع السابق .

(٢) الأنباء ، ١٩٦١/٣/٢٥ ، ص ١ .

قانون بانتداب موظفين للتحرّي عن الرشوة وكشف الموظفين المرتشين ومعاقبتهم ، إعادة تنظيم المحافظات بما يتناسب مع اللامركزية الادارية (كتنظيم البقاع في محافظتين ، الخ) .

سابعاً : مساندة الثورات وحركات التحرُّر العربية والعالمية ، نظراً لأن الحركة التقدمية اللبنانية ـ العربية هي جزءٌ لا يتجزَّأ من تيَّار التحرُّر العالمي . وفي هذا السياق ، دعا كمال جنبلاط إلى إقامة أسبوع **نُصرة الجزائر** (بيروت ما بين ٦ و ١٢ آذار ـ مارس ـ ١٩٦١) ، وأعلن موقف الحزب التقدمي الإشتراكي من ثورة الشعب الجزائري العربي : « إن على الحكومات العربيَّة واجبَ المساهمةِ الفوريةِ في دفع ثورة الجزائر إلى الأمام والمساعدةَ في تمويلها لتتمكَّنَ من إحرازِ النصر الأخير . إن وحدة النضال العربي تجعل معركة الجزائر جانباً من معركة الوجود القومي ، وتجعل بالتالي لأية هزيمة أو لأي انتصار في الجزائر الإنعكاس الكاملَ على باقي أجزاء الوطن العربي »[1] . وفي السياق نفسه دعا جنبلاط الى مساندة نضال الشعب التونسي في كفاحه ضد العدوان الفرنسي ، وأشاد بشكل خاص بالشهداء الأبطال من أبناء بنزرت المناضلة[2] . ومن جهة ثانية ، استنكر الانقلابَ الانفصالي في سوريَّة (٢٨ / ٩ / ١٩٦١)، داعياً « لاستمرار هذه الوحدة بين مصر وسورية وبقائها ونموّها مهما كانت الظروف وأيّة كانت الملابسات ، فيجب ألاَّ يحجبَ بصيرتَنا شيءٌ عن الهدفِ الأخير وعن المصير الأخير لحريّة الشعب ، لأجل بناء إشتراكيّته وتنمية عروبته وتقوية معالم عزّته واستقلاله . وعلاوةً على ذلك فإنَّ قضيَّة الجمهورية العربية [المتحدّة] ووحدتها واستقرارها هي قضية وحدة

(١) الأنباء ، ١٩٦١/٧/٤ ، ص ١ .
(٢) الأنباء ، ١٩٦١/٨/١٩ ، ص ١ .

لبنان واستقراره »[1] . ،وفي مـواجهة هـذا اللون من ألوان الإنفصـاليَّة العسكرية العربية ، بادر جنبلاط إلى تكوين **نواة للجبهة العربية التقدمية** في لبنـان ، قـوامُهـا الحـزب التقـدُّمي الإشتـراكي وحـركـة القـوميّـين العرب وعددٌ من الشخصيات الوطنية ، السياسية والثقافيَّة والأدبية .

بعـد وقـوع الانفصـال ، أدرك كمـال جنبـلاط مخـاطـر التـراجـع العـربي وانعكاسات تلك الهزيمة القومية على سياسته ونهجه الإصلاحي في مستوى الدولة اللبنـانية ؛ وشعـر أنه ، عـلى الأقل ، فَقَـدَ سنداً عـربيـاً كبيـراً لجهـاده الـوطني الديمقراطي . ومع ذلك جدَّدَ تحالفـه مع **عبـد النـاصـر** ، ووضع مسوّدة مشروع لإحياء الجبهة الـوطنية اللبنـانيَّة . وفي الـواقع ، لم يكن إصـلاح الحكم يستغرق كل اهتماماته السياسيَّة ، بـل كان تجـديد الحـزب التقدمي الاشتـراكي وتوحيـد القوى الوطنية يحظيان بالاهتمام الأول في خطة نضاله المرحلي . بكلام آخر ، كان كمال جنبلاط يجد نفسه ، على صعيد **المعرفة السياسيّة** ، موزّعاً بين خيارين أو ذهنيّتين متلازمتين موقَّتاً : الإشتراكية الثورية أو الإصلاحيّـة الشهابيـة . ففي ممارسته كان جنبلاط قائداً توازنيَّاً، بمعنى أنه لم يكن ليحشر نفسه أبداً في مأزم الخيار المتسرّع وغير الناجح تاريخياً، مثل: **إما الثورة وإما الإصلاح**. فهنـاك دائماً وراء الخيار السياسي ، وراء ما يُظنُّ أنَّه محتوم ، هناك ظـروفٌ تاريخيَّـة ، أو ممارسة ذات معطيات عينية بالغـة التنوُّع ، وبـالتالي ، كـل تناقض بـين العقل (Logos) أو المحمـول المعـرفي وبـين الممـارسـة (Praxis) يستلزم في الأوقـات الصعبة ، وحتى العصيبة ، تفسيـراً فلسفيَّاً ومـوقفاً عقـلانياً مُقنِعـاً : فهل حـزبهُ حـزبٌ إشتـراكي إصـلاحي من الـطراز الـديمقـراطي ـ الاشتـراكي ؟ أم هـو في الستينات حزبٌ إشتـراكي من طراز جـديد ؟ كـانت هذه المسـألة تشغلُ القائـد الحزبي عام ١٩٥٧ ، وها هو يعود لتوضيحها وهو معارض في السلطة ، يقول : **ان فكرة الحزب هي الفكرة الثوريَّـة بحد ذاتهـا وليست الفكرة الاصـلاحية .**

---

(١) الأنباء ، ١٩٦١/٩/٣٠ ، ص ١ .

فالتصميمُ العام الذي يهدفُ الحزبُ إليهِ هو تصميم ثوري بحد ذاته ، يهدفُ إلى تبديل أساسي في أوضاع الرأسمالية الفرديَّة المسيطرة ، وإلى زوال هذه الرأسمالية الفردية بمفهومها القائم والمتحوِّل ، ونهجنا ملازمٌ لهذه الأهداف الاجتماعية الاقتصادية الأخيرة »[1] .

في ظروف عربية جديدة متميِّزة بأحداثٍ بالغة الدلالة (انتصار الثورة الجزائريَّة ؛ انهاء حكم الانفصاليين وتسلم حزب البعث السلطة في دمشق ، ٨ آذار (مارس) ١٩٦٣ ؛ الإطاحة بالنظام الملكي في اليمن وإعلان الجمهورية العربية اليمنيَّة ؛ سقوط نظام عبد الكريم قاسم في العراق ، الخ) ، شدَّد كمال جنبلاط ، مرَّةً أخرى ، على الترابط الديناميكي بين النضال الوطني اللبناني ونضال حركات التحرُّر العربي : « أما سياستنا بالنسبة لهذا التيار العربي من الاشتراكية والتحرر والتجمع القومي الكبير فلا يمكن أن تكون على الحياد . إن الحياد بين التقدُّم والرجعية ، بين قوى الانفصال وطاقات التعاون والتضامن والاتحاد [. .] غير واقعي ، ولم يتحقَّق يوماً ، ولن يرضى به لبنانُ حكومةً وشعباً »[2] . في المقابل ، كان جنبلاط ينتقد القادةَ العرب الذين يمارسون السياسة وفقاً لمناهج عمل التباسيَّة ، غامضة ومُبهمة ، مؤكداً على أن العربَ ملزمون بالنضال للخروج من اطارات القرون الوسطى وقوالبها الذهنية الأسطورية القديمة ، وقوالبها الانتهازية الراهنة . ففي نظره ، الطريق الوحيدة المؤدِّية الى الوحدة الشعبية اللبنانية أو العربية هي : « طريق الجماهير المناضلة لأجل التضامن والعمل والعزَّة القومية ؛ هي طريق الإشتراكيَّة »[3] .

وفي العام ١٩٦٤ حدَّد كمال جنبلاط برنامجه السياسي العام للانتخابات

---

(١) الأنباء ، افتتاحية العدد ١٩٦٢/٣/٢٣ .

(٢) الأنباء ، ١٩٦٢/٣/٢٣ ، ص ١ .

(٣) الأنباء ، ١٩٦٣/٤/١٣ ، ص ١ .

النيابية والرئاسيَّة . فخاض الحزب التقدمي الإشتراكي معركة الانتخابات النيابية في بيروت والجبل والبترون والبقاع . وكان على صعيد انتخابات رئاسة الجمهوريَّة قد أيّد ترشيح الأستاذ شارل حلو (المولودعام ١٩١٣ في مشتى حلو ، سوريَّة) . ومما يلاحظ أنه مع نهاية الشهابية الإصلاحية ، كانت تنتهي أيضاً مرحلة حاسمة من مراحل الاختبار الجنبلاطي السياسي ، وكانت تُطلُّ مرحلة أخرى من أبرز مزاياها انتقال كمال جنبلاط من التدامج في مشروع الدولة الى المعارضة السياسية ، العضوية نسبياً ، لكنها معارضة تصاعديَّة ـ بكلام آخر ، تمَّت في العام ١٩٦٤ عملية الانتقال الجنبلاطي من الإصلاح الديمقراطي الى الانتفاضة الديمقراطية ، المنطلقة مجدَّداً من النضال الشعبي ضد التشويهات الطائفية للدولة اللبنانيَّة . والخلاصة أنه في أواخر العام ١٩٦٤ تجدَّدت حركة المعارضة والتحريض الشعبي المباشر .

ومما يلاحظ أن فترة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧ قد تميَّزت في مستوى حركة النضال اللبناني الديمقراطي بحدوث انقلابات كبرى في حقل خيارات جنبلاط السياسية . ولنذكر على سبيل المثال مقرَّرات الحزب التقدمي الإشتراكي المعلنة في ٢٨ آذار (مارس) ١٩٦٥ ، تلك المقرَّرات التي ستكون لها نتائج مباشرة على مستقبل لبنان السياسي في السبعينات :

١ ـ تعبئة الحركة العماليَّة التقدمية وتصعيد النضالات العمالية والاجتماعية في لبنان الى أقصى الحدود ؛

٢ ـ تعبئة الشعب اللبناني وإعداده إعداداً ثورياً للاشتراك في معركة فلسطين ومعركة تحويل الروافد ؛

٣ ـ مساندة منظمة التحرير الفلسطينية[1] في الساحة اللبنانيَّة وصب نشاطات

(١) دون الإشارة الى المقاومة الفلسطينية (فتح ، حركة التحرر الوطني الفلسطيني) المنطلقة سرياً في ١٩٦٥/١/١ . والتشديد على معركة تحويل روافد نهر الأردن .

الحزب التقدُّمي الإشتراكي في مصب النضالات الوطنية والقومية التي تخدم القضية الفلسطينية ؛

٤ ـ القيام بحملة تعبئة توضّح للرأي العام اللبناني الأخطار المحدقة بلبنان من جرَّاء العدوان الإسرائيلي المستمرّ ضد الأمة العربية ؛

٥ ـ شن حملة عالمية لتأييد القضيَّة الفلسطينية باعتبارها قضية الأحرار والاشتراكيين والتقدميين والديمقراطيّين في العالم .

وعلى أثر اعلان هذه المقرَّرات « الاشتراكية الثوريَّة » ، دعا كمال جنبلاط إلى عقد مؤتمر وطني لبناني في داره ، غايته العمل على دفع الأخطار الصهيونية والاستعمارية والرجعية عن ساحة لبنان ، وتأييد الكفاح العربي المسلَّح ضد إسرائيل . وتمَّ في هذا المؤتمر وضع « خطة نضال إشتراكي » في ثلاث نقاط : (أ) استقلال لبنان ووحدته وتقدُّمه ؛ (ب) رفض الأحلاف شرقاً أو غرباً ، وانتهاج سياسة الحياد الايجابي (القوة الثالثة) ؛ (ج) تحرير فلسطين وتوحيد العرب . وتفسَّر هذه الخطة الثورية المتقدّمة بكون كمال جنبلاط يعتبر أن استقلال لبنان عام ١٩٤٣ كان محصلة تاريخية للنضال العربي نفسه ، وأنه/أي الاستقلال المتولد من نضال العرب/« صفحة جديدة من تاريخ لبنان المجيد والمجدّد لعهد فخر الدين وبشير » ؛ غير أن سياسة الأحلاف الاستعمارية الراهنة في العالم العربي عامة وفي المشرق العربي خاصَّةً انما ترمي الى «تصفية» القضية الفلسطينية واعتماد الوضع الإسرائيلي الناجم عن الاغتصاب المعروف » . وهكذا اعتبر كمال جنبلاط ، عام ١٩٦٥ ، أن تصفية الاستقلال اللبناني بالطائفيّة والمؤامرات الرجعية أو الأحلاف العسكرية الاستعمارية هي كلها مقدمات لتصفية القضية الفلسطينية نفسها على مراحل .

وكان الرئيس اللبناني الأستاذ شارل حلو (١٩٦٤ ـ ١٩٧٠) رائد السياسة القائلة بـ « الحياد اللبناني بين العرب واسرائيل » . وستكون هذه السياسة موضع انتقاد زعيم المعارضة اللبنانية من عدّة مواجهات : أولاً ، لأن

المقصود بهذه السياسة العداء للعرب ، هذا العداء الذي يمكنه أن يؤدي الى تحطيم لبنان نفسه ؛ وثانياً لأن هذه السياسة « المحايدة قومياً » تتضمَّن كل الفلسفة السياسية للانفصالية الطائفية (أو الانعزاليَّة ، كما يقول جنبلاط) . وفي مواجهة هذه السياسة الداعية الى تحييد الدولة اللبنانية ، يشرح جنبلاط فلسفته السياسية الخاصة ، فيقول : « أما من حيث شجبنا لموقف الحياد الذي تقفه حكومة لبنان ، [فذلك] :

١ ـ لأن الحياد تجاه سورية مناورة تهدف إلى تطويق البلد الشقيق وطعنه في ظهره أي تنفيذ الخطة الأجنبية المرسومة لإضعاف إمكانيات نضال الشعب [العربي] السوري . . . وبالتالي لإضعاف وحدة النضال بين البلدين الشقيقين والإضرار بمصالحهما المشتركة .

٢ ـ لأن الهدف الآخر لهذه المحاولة المجرمة هو التمهيد لانفصال لبنان عن النطاق العربي ودفعه في تيّار التعاقد المباشر مع الغرب ، وتعريضه لشتى المخاطر فيما يتعلَّق **بكيانه** ـ من حيث التجزئة ـ **وباستقلاله** ، من حيث عودة الاحتلال الأجنبي .

٣ ـ لأن حياد لبنان بين الدول العربية هو من ضمن منطق الاستعمار الذي يسعى الى تجزئة السياسة العربية العامة ومناقضتها بعضها مع بعض للتمكُّن من ترسيخ السيطرة الأجنبية الاقتصادية وخنق الحركات الوطنية والتحررية ، وإبقاء العالم العربي على وضع من التنافر والتجزئة يستحيل فيه التعاونُ بينها . . »[1] .

اذاً الطريق الوحيد الذي يكفل للبنان بقاء كيانه ويصون وحدته واستقلاله ، في نظر كمال جنبلاط ، لا يقوم على ضمانات موهومة يمزِّقها الغرب

(١) ربع قرن من النضال ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ؛ راجع أيضاً ، تراث كمال جنبلاط ، قسم المخطوطات ، مخطوط يعود تاريخه الى العام ١٩٦٥ .

عندما يشاء أو عندما تقضي بذلك مصلحته ، بل يقوم على انسجام الدولة اللبنانية مع البيئة والتاريخ والمصير الذي يحيطها ويقرّر واقعها . وهذا معناه أن القائد التقدمي ينبذ نبذاً مطلقاً سياسة المحايدة اللبنانية ، المعادية في صميمها للبنان وللعرب : « على لبنان أن يقف موقفَ الطليعة لا موقف المجرور ، موقفَ الواثقِ بنفسه وباستقلاله ومصلحته الحقيقية »[1] . زدْ على ذلك تشديد جنبلاط على أن يكون **الجيش الوطني اللبناني** إمتداداً للشعب ونضاله، وعلى أن تكون الدولة اللبنانية مستعدّة لإصلاح مؤسساتها وإدارتها ، وأن تقوّم سياستها الخارجية تقويماً متساوقاً مع حقيقة لبنان ومصالحه ومستقبله[2] . وفي الواقع ، كان كمال جنبلاط ينتقل من سياسة « **الموالاة الايجابية** » للسلطة الى سياسة **المعارضة الايجابية** التي سيظلُّ ينتهجها حتى أواخر السبعينات ـ بداية دور **المعارضة الثورية** . ولنذكر على سبيل المثال بعض المثيرات والدلائل على هذه السياسة المعارضة ايجابياً : نلاحظ في المُقام الأول عودة جنبلاط إلى مشروعه الهادف الى تكوين « جبهة أحزاب تقدمية وشخصيّات وطنية » ؛ فهذا النمط من الجبهات يتضمن قيام **معارضة ديمقراطية** للسلطة ، ويرمي من جهة إلى توحيد **قوى النضال الاجتماعي** (إعادة النظر في قضايا الزراعة والصناعة والتربية ، الخ) ، ومن جهة ثانية إعادة إطلاق **النضال القومي العربي** (معارضة الحلف الإسلامي ، استنكار زيارة الأسطول الأميركي السادس لمرفأ بيروت عام ١٩٦٦ ، تأييد سورية في موقفها من شركة نفط العراق I.P.C. ، الخ) . وكانت هذه الجبهة اليسارية اللبنانية تضم : **الحزب التقدمي الاشتراكي** ، **الحزب الشيوعي اللبناني** ، **حركة القوميين العرب** ، وبعض الشخصيات الوطنية كاللواء **جميل لحود** (١٩٠٢ - ١٩٨٣، عسكري ونائب

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٠ ؛ راجع ايضاً الصحافة اللبنانية ، ١٩٦٥/٣/١٢ .

(٢) **المذكرة الاصلاحية** التي رفعها كمال جنبلاط باسم الحزب التقدمي الاشتراكي الى الرئيس شارل حلو في مطلع العام ١٩٦٦ (راجع تراث كمال جنبلاط) .

ووزير) والنائب معروف سعد (١٩١٠ - ١٩٧٥) ، الخ . واستمرت جبهة اليسار والشخصيات الوطنية ، بصفتها إطاراً للنضال الوطني اللبناني حتى وقوع حرب الخامس من حزيران ١٩٦٧ ؛ وبعد ذلك انقسمت على نفسها : فراح بعض أحزابها يبشّر ببداية مرحلة جديدة في السياسة العربية تتجاوز عبد الناصر وزعامته العربية الباهرة ؛ وبعضها الآخر ، ومنها الحزب التقدمي الاشتراكي ، جدَّد تأييده لمصر الناصريَّة ، مشدّداً على نقد التجربة الثورية العربية المعاصرة من كل جوانبها ، داعياً الجماهير العربية للاستعداد للتطوع والتجنيد لكي يكون المقاتلون التقدميّون « طليعة القوى الشعبيَّة المناضلة » ضد إسرائيل . وفي الواقع برزت رؤيتان سياسيّتان مختلفتان : من جهة ، رؤية قائمة على تفسير ايديولوجي إستعلائي مستوحى من « الماركسيَّة » (أية ماركسيَّة ؟) ؛ ومن جهة ثانية ، رؤية توحيدية من النمط الجنبلاطي الأصيل تبرّر نفسها بعقل ثوري واقعي يقول إن النضال الوطني اللبناني يجب أن يتواصل ، متوازياً ومتزامناً مع المستلزمات الجديدة للنزاع العربي - الإسرائيلي . وفي هذا المجال يتميَّز جنبلاط وينفردُ بمفهومه لمعركة العرب مع إسرائيل وبعض الغرب الذي يساندها ؛ فيقول : « إنها معركة المصير والتقدُّم الكبرى » . ويطالب ، عشية حرب ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، الحكومة اللبنانية بما يلي :

١ - إقرار المجلس النيابي لمشروع قانون التجنيد الإلزامي المقرون بالخدمة الاجتماعية والمدنية لكل شاب بلغ سنّاً معيّنة .

٢ - قيام الدولة اللبنانية بتجنيد إخواننا الفلسطينيين في لبنان وتكوين لواء كامل منهم « إذْ لا يصحُّ لعقل سليم ألاَّ يجعل أصحاب الحق المباشر الشرعي في فلسطين طليعة كل نضال عربي وفداء ؛ فهم أقدم وأخبر وأقدر وأكثر اندفاعاً طبيعياً في مواجهة العدو المغتصب لأرضهم . . . ثم يجب أن يوضع حدٌ لاضطهادهم في لبنان ولمعاملتهم السلبيّة المحض » .

٣ - على الدولة ان تفتح مراكز للتدريب الشعبي في جميع مناطق لبنان .

٤ ـ تسليح سكّان قرى الحدود الجنوبية وتدريبهم على جميع أساليب المقاومة وحرب العصابات ، الخ[١] .

بعد حرب ٥ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، جدَّد كمال جنبلاط يقينه التَّام في انتصار القضية العربية مهما طال الزَّمن أو قصر . وكان موقفُه اليقيني هذا مبنيّاً على أربعة أركان كبرى :

١ ـ استئناف الكفاح العربي ضد الامبريالية ، وتدبُّر الجماهير العربية أمورها في المجاهدة ضد المستعمرين الذين كانوا يخسرون في كل صدام يخوضونه معها ؛

٢ ـ الطاقات والمكنات (ج . مكنة) العربية الهائلة ، المدَّخرة والمستثمرة ؛
٣ ـ تضامن العرب وتعاونهم في المواجهة يشكّلان قوةً كبرى بحد ذاتها ؛
٤ ـ موقع العرب الجغرافي والستراتيجي ومركزهم الشعبي والسياسي والحضاري الممتاز[٢] .

وبناءً على موقفه اليقيني ، كان جنبلاط يطالب أصدقاء العرب اتخاذ موقفين متلازمين ومتكاملين : **الأول** موقف الاستمرار في تقديم العون المادي والسياسي والمعنوي للعرب ، بشكل متواصل وغير مشروط ، وكذلك مساعدة العرب على تأميم النفط ومنشآته ـ لاسيما في حقل التِقانة والتسويق[*] ؛ **الثاني** ، وضع حل سياسي لمواجهة الدول الغربية وإصرارها على تكريس واقع العدوان الاسرائيلي .

والجدير ذكره أن حرب ٥ حزيران (يونيو) عكست نتائجها مباشرة على تركيبة اليسار اللبناني وجبهته السياسيَّة . وبالتالي وُضع الموقف الوطني للجبهة

---

(١) ربع قرن من النضال ، ص ٢٨٠ .
(٢) كمال جنبلاط ، الأنباء ، ١٩٦٧/٦/١٥ ، ص ١ .
(*) La Technologie et la Commercialisation .

اليسارية على مشرحة النقد والتغيير ؛ وفي المقابل كان الوضع العربي مُبهماً وعصبياً ، فراح اليسار اللبناني يواصل بعض النضالات الرامية الى أهداف محلية وإصلاحية ، الأمر الذي جعل الجبهة تستمر حتى مطلع العام ١٩٦٨ ، حين أصدرت بيانها الوداعي الذي كان (يرحّب بالتعاون العسكري بين البلدان العربية ويشجب سياسة الولايات المتحدة الأميركية في الشرق الأوسط ، ويطالب بتهيئة الشعب اللبناني بأسره للتجنيد الاجباري) . وكان ذلك البيان بمثابة رصاصة الرحمة ، كما كان بشيراً بمرحلة ثورية جديدة في لبنان ما زالت آثارها وذيولها ترتسم في ساحاته حتى اليوم .

ولنستذكر في هذا السياق ما حدث في لبنان ما بين حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ومطلع ١٩٦٨ : لقد جذبت المقاومة الفلسطينية الانتباه القومي عند اللبنانيين خاصة والعرب عامةً ، وأضحت بالنسبة الى الأحزاب التقدمية اللبنانية بمثابة الظاهرة السياسية والعسكرية الاولى . لكن كمال جنبلاط كان منذ ذلك الحين يرى ، بوضوح وحكمة ، مخاطرَ ما بعد حرب حزيران : في المقام الأول خطر تصفية حركة التحرر العربي ومكاسبها التقدمية ؛ وفي المقام الثاني خطر فرض حل ظالم للعرب على صعيد القضية الفلسطينية والأراضي العربية المحتلّة ؛ وأخيراً خطر بلقنة لبنان وتغليب القوى الرجعية والانعزالية والفاشية فيه على قوى التقدم والعلمنة والعروبة . ومن هذه الزاوية كانت مرحلة ١٩٦٨ - ١٩٧٠ حاسمةً ومحدِّدةً لخيارات كمال جنبلاط وتحالفاته السياسية والعسكرية ، سواءً في ذلك تحالفُه مع المقاومة الفلسطينية بعد وفاة جمال عبد الناصر في ١٩٧٠/٩/٢٨ ، أو تحالفه مع اليسار اللبناني والعربي ، بعد سقوط الشهابية نهائياً (بوجهيها الإصلاحي والمخابراتي) وفي مواجهة الحلف الثلاثي الماروني المكوَّن من السادة كميل شمعون وبيار الجميل وريمون إدّه .

ثم جرت الانتخابات التشريعية اللبنانية (البرلمان) عام ١٩٦٨ في ظروف ما بعد حرب حزيران وكذلك في ظروف إنحلال جبهة الاحزاب والشخصيات

، الـذي رافقه وتـلاه صعود نجم المقـاومة الفلسـطينية وظهـور تيارات يسـاريـة متـطرّفـة انكبَّت عـلى نقـد كمـال جنبـلاط ومـا سمتّـه بـاليسـار التقليـدي / او التـاريخي. وفي سياق هـذه الفترة من السجـالات الدائـرة عمـومـاً بـين « يسـار جديد » و « يسار قديم »، بين عروبة ثورية وعروبة محافظة، بين مؤيّدين لبنانيـين للقضيـة الفلسـطينيـة ومعادين لهـا ، دارت ايضاً معـركة ايـديولـوجية حـادَّة بـين الأحزاب السياسيـة التقدميـة والشخصيات او الـزعامـات التقليديـة. فمن اصل مـرشحي الحزب التقـدمي الاشتـراكي الإثني عشـر، فـاز سبعـة في انتخـابـات ١٩٦٨، مما يسجّل هبوطاً ملحوظاً في عدد نواب جبهة النضال الوطني (١٢ نائباً عام ١٩٦٠). وهذه السقطة الإشتراكيـة ترافقت مـع تجدُّد دور **كميـل شمعون** السياسي، الذي اعيد انتخابه نائباً عن دائرة الشوف في مواجهة كمال جنبلاط. ومن المفيد ان نلاحظ ان الرئيس شمعون كان قد فقد مقعده النيـابي عام ١٩٦٠ في الشوف ، وترشـح عام ١٩٦٤ عن دائـرة المتن الشمالي حيث انتخب نـائباً . ولكنه عاد عام ١٩٦٨ الى الشوف، عـلى رأس لائحة من ٨ مـرشحين، وفـازت لائحته بمقعدين ، مقابل ستة مقاعد للائحة جنبلاط الإشتراكية .

لهـذه الأسباب مجتمعـةً، سارع القـائد الاشتـراكي الى وصف انتخـابـات ١٩٦٨ بأنها «الانتخابات الكارثة»، معتبراً ان زعـماء «الحلف الانعزالي» ـ عـلى حـد تعبيره ـ، وفـريقاً من رجـال الدين المسيحيـين استغلوا هزيمـة العـرب عـام ١٩٦٧، وعـزَّزوا «**الحركـة اليمينيّة الـطائفيَّة**»، محـوّلين المعـركة الانتخـابية الى معـركة انقسـام طائفي. إلاّ ان جنبـلاط كـان في العـام نفسـه قـد عمَّق رؤيتـه التأمليَّة والنقدية لظاهرة «**العمل الثوري الفلسطيني**» وإمكانات تطويره وتحويله الى **عمل ثوري عـربي** أشمل. في المقـام الأول، توقف جنبـلاط عند مضمـون هذه الظاهرة الشعبية بـاعتبارهـا تمثّل احـد اعظم المكـاسب التي حقّقها النضـال العربي في القرن العشرين، سواءً من جهة التعريف بحقيقـة القضية الفلسـطينية العربية أو من جهـة **رفع مستـوى الذهنيـة العربيـة القتاليـة** وفقاً لمعايير قيميَّـة جديدة ولمناقبيّة كفاحيَّة قوامُها: الشجاعة والإقدام والتضحية والتـنظيم والمثابـرة

والجَلَد ـ تلك المناقب التي كان بروزها ضرورياً لتطور نموذج الانسان العربي الثوري، اي الانسان المُقاوم الصامد، الفدائي . واعرب جنبلاط عن رؤيته الجديدة قائلاً : « إن ظاهرة العمل الفدائي ستسهم في تبديل الذهنية العربية اللاعقلانية والتواكلية والقبلية والفوضوية والحكواتية [من الحكي] التي طالما شكونا منها والتي كانت السبب المباشر للنكسة »[١].

الواقع ان الصراع ، بعد حرب ٥ حزيران (يونيو) وبعد انعكاس نتائجها المباشرة على لبنان[٢] ، صار اكثر وضوحاً ومباشرةً بين تيَّارين في السياسة اللبنانية ، احدهما يوصف بتيار التعريب وثانيهما بتيار التغريب. وفي مواجهة هذين التيَّارين طرح العميد ريمون إدّه فكرة التدويل وهي في واقعها صيغة اخرى للتغريب ولكن برعاية الأمم المتحدة ، تقوم على استدعاء بوليس دولي (القبّعات الزقاء) يوضع على الحدود الجنوبية اللبنانية مع اسرائيل. ومما يلاحظ في هذا المجال ان الصراع الدائر بين تيار التعريب وتيَّار التغريب كان ينطلقُ من خلفيَّة سياسية وايديولوجية، وسوف يترجم في السبعينات الى صراع مسلَّح. وعليه فإن هذا التعارض التاريخي سيعاود تقسيم لبنان ويفضي الى إنتاج حرب لبنانيةتوزَّع اللبنانيين انفسهم بين مؤيدين ومعادين للعمل الثوري الفلسطيني. وهذا، مثلاً، كان المعنى المباشر للحركات الناشبة يوم ٢٣ نيسان (ابريل) ١٩٦٩ في بيروت، الحركات التي دبَّرها جهاز المكتب الثاني (او المخابرات العسكرية اللبنانية). وعلى اثر احداث ٢٣ نيسان الدامية (حيث اطلق رجال الأمن الداخلي النَّار على المتظاهرين اللبنانيين من مؤيدي اليسار والمقاومة الفلسطينية، وحيث نتج عن ذلك سقوط العشرات من القتلى والجرحى)، استقال رئيس

---

(١)كمال جنبلاط : بيان الرئاسة امام الجمعية العمومية للحزب التقدمي الاشتراكي، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٨؛ راجع ايضاً: ربع قرن من النضال، ص ٣٠١

(٢) عملياً بدأ التدخل العسكري الاسرائيلي في لبنان منذ ضرب الطيران الحربي الاسرائيلي مطار بيروت الدولي في اواخر ١٩٦٨. ثم تبعه الصراع العسكري بين الجيش اللبناني والفدائيين وانصارهم، لاسيما في جنوب لبنان وفي بيروت (حوادث ايار (مايو) ١٩٧٣)

الحكومة الاستاذ رشيد كرامي. وهكذا شهد لبنان ازمة وزارية لم تنتهِ إلاَّ بعد عقد **اتفاقية القاهرة** (اكتوبر ١٩٦٩) بين الدولة اللبنانية (ممثلة بالعماد اميل البستاني ، قائد الجيش) وبين منظمة التحرير الفلسطينية .

وفي المناسبة، جدَّد كمال جنبلاط نقده الشديد لما كان يسميّه إنحراف الرئيس شارل حلو، هذا الرائد / المدافع عن فكرة « الحياد اللبناني بين العرب وإسرائيل »، التي تعني فيها تعني «انحياز لبنان » رسمياً الى سياسة إسرائيل والغرب . وفي المنظور الجنبلاطي يتلخَّصُ انحراف رئاسة الجمهورية بما يلي :

١ ـ عدم ايمان رئاسة الدولة بأمكانية نهوض العرب من كبوتهم، وعدم الاستعداد لمشاركتهم في معركة التحرُّر والتحرير .

٢ ـ التقرُّب الرسمي من الولايات المتحدة الاميركية وبعض الدول الغربية الأخرى الى حد أنَّ السياسة اللبنانية صارت بعيدة عن الحياد وقريبة جداً من «الانحياز المفضوح ».

٣ ـ تهيُّب الدولة من اي إعداد وطني للدفاع عن لبنان ، واعتمادها «التفاهم الضمني على حماية لبنان من جانب الأجنبي ».

٤ ـ مناهضة السلطة اللبنانية للعمل الفدائي وتعطيلها لجميع مشاريع الإنماء الدفاعي.

اما الوجه المقاوم لهذا الإنحراف فقد اشار إليه كمال جنبلاط مشدداً على مغزى التحوّل الثوري التاريخي الذي تمثِّله الظاهرة الفدائية: « ان الحركة الفدائية تتضمنّ بوادر وبذور التحرُّر من التقليد البالي والذهنية السحرية الميثولوجية [الاسطورية / الخرافيَّة]، والانتقال بالمواطنين الى عقلانيّة الحضارة الغربية ، في شقَّيها، الى العصر الحديث »[١].

---

(١) ربع قرن من النضال ، بيان رئاسة الحزب عام ١٩٦٩، ص ٣١١ .

بعد اتفاق القاهرة المعقود في تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٦٩ (والمتبوع باتفاق ملكارت في بيروت)، تولّى كمال جنبلاط منصب وزير الداخلية في حكومة الرئيس رشيد كرامي. فاستأنف مجدَّداً أسلوبه السياسي كقائد تقدمي وديمقراطي مسؤول عما يسميه «معركة الغد»، وهو اسلوب المشاركة في الحكم من موقع معارضته النسبيُّة. وفي وزارة الداخلية برز جنبلاط كأنه «حاكم لبنان الإداري»: فنظُّم العلاقة الحقوقية ـ السياسية بين الدولة اللبنانية ومنظَّمة التحرير الفلسطينية، واطلق الحريات السياسية وفي مقدّمتها الحريات الحزبية (إضفاء الشرعية على كل احزاب اليسار، مثلاً)؛ وعاود تنظيم العلاقات الديمقراطية بين الدولة الحقوقية والرأي العام. وفي الوقت نفسه، أعدَّ تحالفين: الأول مع القوى الثورية والتقدمية العربية، والثاني مع اليسار اللبناني والأممي. وشارك من جهة ثانية مشاركةً فاعلةً في إسقاط الشهابية العسكرية والسياسية، حين أيدّ في آب ١٩٧٠ ترشيح السيد **سليمان فرنجيّة** (المولود عام ١٩١٠ في زغرتا) لرئاسة الجمهورية اللبنانية ضد المرشح الشهابي الاستاذ **الياس سركيس** (المولود في الشبانية، قضاء بعبدا، عام ١٩٢٤). لكن كمال جنبلاط فقد، بموت عبد الناصر، احد أعظم حلفائه واصدقائه العرب. فهل غياب عبد الناصر هو السبب الرئيس الذي سيدعوه للتأمل في المستقبل السياسي اللبناني ـ العربي بحدود ثورية صارمة في السبعينات؟ علينا ان ندقّق أولاً في طريقة جنبلاط في النظر الى أُسس التفكير السياسي عند **جمال عبد الناصر**. ففي ٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٠، أقيم في قاعة الأونيسكو في بيروت حفل تأبيني لعبد الناصر، بحضور رئيس الجمهورية الجديد السيد **سليمان فرنيجة** (١٩٧٠ ـ ١٩٧٦)، تكلم فيه كمال جنبلاط عن مناقب صديقه الراحل، مشدّداً على المقوّمات الاساسية لمسار عبد الناصر السياسي:

* **الإسلام الحنيف**: إن مصر في نظر كمال جنبلاط هي النبع التوحيدي العتيق (ونلفت هنا إلى عدم الخلط بين مذهب الواحدية/ الأحدية او التوحيد الديني المعروف، وبين طريقة جنبلاط التوحيدية العقلانية والعلمانية)، نبع

التوحيد الإنساني الذي يتخطَّى كثيراً مذاهب التوحيد الديني بوجهيها الطائفي او المتمذهب.يقول جنبلاط : « من مصر خـرج جدول من نهر التـوحيد الانسـاني، هـذاالنيل السمـاوي الآخر . . »، « فـإذا بكَ [مخـاطباً عبـد الناصـر] تجمـع في استشهادك المضيء بين مثـال **الناصـري في الفداء** وبـين **الجهاد الأكبـر** للمسلم المؤمن **الحنيف** ». ويضيف قـائلاً : « ومن أجمـل اساطير قـدمـاء المصـريين، عابدي شمس الالوهة فوق افق نفوسهم انه كان يتراءى لهم طفل صغير يرتسم على رأس المسلَّة الحجريَّـة، عند نقـطة انفجار الشمس من كـوَّة فجرهـا. ونحن رأينا هذا الطفل السعيـد فيكَ ينمـو ويتبدَّى حـين انقضاء سلك مـاءِ حياتـكَ . والـطفل في هـذا المعنى صبوةُ الـرجال الحقيقيـين أنْ يعودوا كمثلهِ خلقـاً عفـويـاً وببساطة تطلُّع الأولياء ومجلى الحكماء . ومن هذا المُرتقى للمـراقبة كنتَ مسلماً في سعةِ الإسلام ودارهِ المعنويَّة من تلقُّفٍ وضمَّةٍ واكتناف . . **والإسلامُ أُخوَّةٌ جامعة** مهما كابر المؤ ولون وتزمَّتَ المُتعصِّبون ».

**** القـوميَّة العـربيَّة** .: ويـرى جنبلاط ان عبـد النـاصـر كـان يميِّـز بـين مفهومين للعـروبة : مفهـوم **العروبـة المتحرِّرة** ذات الأهـداف الجليَّة والمقـاصد الخالصة، وهي عروبة **فـاعلة** ناهضـة من تاريـخ العرب ومن تـرابهم؛ ومفهوم **العروبة الملتوية** السـالكة طريق الرجعيَّـة والطائفيـة السياسيـة (التعصُّب الطائفي أو المذهبي) والمتوجِّهة بوحي النفوذ الاجنبي وأحلافه ومشاريعه ،« وانه لاخـير في هذه العروبة الأخيرة، انما هي خدعة للشعوب وملهاةٌ لآمالها وتحريفٌ لتـوقها ». ويخاطب صديقه الراحل قائلاً : «اما مسقط العـروبة فيـكَ ـ وهو الـوجهُ الآخـر لقبلتك ـ فهو القومية العربية تبنيَّتها مخلصاً وأعـطيتها نشـوةَ حياتـك ووضعتها في وجهتها ومسارها ، ووضعت مصر في نطاقها ومحورها ».

*****قضيـة الشعب الفلسطيني وواقـع لبنان** : يقـول كمـال جنبـلاط في خطابه التأبيني (راجع الصحافة اللبنانية، ٩/١١/١٩٧٠):

« من هذه المواجهة السليمة للعروبة تبينت ان **قضية شعب فلسـطين والوطن**

المغتصب، هي عصبُ القومية العربيّة ونبضها الحسّاس، وشاحذ طاقاتها، ودافع توحدها، وواجهتها على العالم ، فيما عدا واقع هذه الإطلالة على الحضارة العربية الشرقيّة ومدخلها الى تراثنا القديم والمتجدّد فمنذ عهد استبسالك في معارك الفالوجة الى الحروب التي خاضها جيش مصر سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٦٧ وفُرضت عليه في محاولة غربية لفصل الجماهير العربية في ارض النيل عن فلسطين والعروبة والتحرر، جعلت أبداً قضية فلسطين العربية قطب تطلعك وهدف مسيرتك . .]

«ونحن اليوم ، إذ يحدونا امل الصمودوالتحرير،فلان جيشك عاد فانتشى على يديك بسُرعة مدهشة بعد النكسة ،وقد شحَذَتْ طاقته المعاركُ والتدريبُ المتواصل، ورفعت الهزيمة من اناته وصبره ، ونقته التضحيات وجبلتهُ المحن. . فهو المرتكز الاساسي والمعول عليه . .

ومَحَضْتَ قضية الفداء الفلسطيني حبك ورعايتك منذ ان ولدالفداء ، وقضيت فدائياً شهيداً في جبهة الدفاع لحمايته.

«وتفهم عبد الناصر الواقع العربي خصوصاًبعد اختباره لتناقضاته، وتحليله لاسباب نكسة الوحدة المصرية السورية ، فبرز له التعاكس بين ارتباط الأمة العربية بعضهاببعض، ككل تراثي وسياسي لا يتجزأ ، هذا من جهة؛ وبين تحسُّس الشعوب العربية بأوضاعها المختلفة وهُويَّاتِها المتنوعة كما خلّفته الاطارات المعنوية والانظمة السياسية المنفصلة، واعتبارات التفاوت من جهة ثانية.

«ومن هذه الرؤيا التي تنعكس اليوم في محنة خلافاتنا أبأن محنتنا استوعب عبد الناصر واقع لبنان البشري ـ الجغرافي، في امتداد تجربة لبنان الصغير وفي ضوء ماتقولبت به الذهنية اللبنانية أبَّان الاحتلال العُثماني والانتداب الفرنسي. فكان ،رحمه الله ،حريصاً على وحدة ابناء هذا البلد، يُوحي بتقاربهم والتحامهم ويرى ان الوحدة الوطنية هي ركيزة حياة شعبه وضمان استقلاله ومنطلق تيار

تطوره ومرسى عروبته.

«وهذه العروبة الصافية المتحررة، الفاعلة في محيطها، والمتحركة في مجالاتها، تشخصها الفقيد الكبير منذ اللفتة الاولى، انها لا تنهض ولا تشمُلُ وسَط طغيان جبار النفوذ الأميركي المساند لاسرائيل والمداخلات الغربية، إلاَّ إذا اعتمدت الدول العربية على علاقاتها بالدول الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي، وذلك لحفظ كياننا، وصون استقلالنا وتأمين تنميتنا وتقوية دفاعنا.. وان هذه العلاقة الودية مفروضة على جميع شعوب العالم الثالث، وعلى شعوب اوروبا ذاتها.. وكان شعارك - شعارُ الواقعية -: نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا.

«وسلكت سياسة متحركة ناشطة للتحرر العربي اسهَمتْ في تحرير شعوب القارة الآسيوية والافريقية التي كانت لا تزال تخضع للاستعمار وللاستغلال. وسمعنا البارحة في مصرَ من فم أمين سر الوحدة الافريقية كم لك من أيدٍ في حركة تحرر افريقيا وفي قيام التضامن الافريقي الاسيوي، وفي تأسيس الوحدة الافريقية وفي فض الخلافات بين شعوبها.

«وأدرك جمال عبد الناصر، بلمحة ثاقبة قيم الصراع المتمثلة في فكرة التضامن الافريقي والآسيوي والاميركي اللاتيني، وفي مبدأ عدم الانحياز، وفي مثال القوة الثالثة النامية وفعاليتها في تطوير العالم وفي مصيره كله...[1]».

---

(١) خطاب كمال جنبلاط، الأنباء، ١٤/١١/١٩٧٠، ص ١ - ٧.

(ب) الشهادة طريقُ الخلاص

حين سُئلَ كمال جنبلاط «ما هو مستقبلُكَ السياسي ؟»، اجاب: «على الثمرة الناضجة ان تنفصل تدريجياً ، ثم تسقط لتتمّم الدور»[1]. لكن ما هو هذا **الدَّوْر** الذي تكلّم عنه كمال جنبلاط عام ١٩٧٧ ؟ ما هو هذا الدَّوْر الذي ينهي / او يكمّل مساراً طويلاً نسبياً من العمل والمعارضة الديمقراطية ـ الثورية ، والذي يُدعى لوضع حدٍ لمسيرة إنسانية مثقلة بالأحلام والرؤى والمقاربات النقدية والنقدية الذاتية ؟ كان كمال جنبلاط يؤمنُ في تعاقب **الادوار والأكوار** وحتميَّة انعكاسها على تاريخه الشخصي المكتمل / وغير المكتمل (**اموت ولا أموت** ، مثلاً) ؛ لكنَّه لم يكن يتصوَّر مثلاً وجود طريق وحيد للانتقال من السياسة الى التصوُّف . لكن يبدو أنَّ الدور الصوفي كان ملاذه النفسي والعقلي الخاص ، بعد انتهاء **الدور السياسي** الذي طالما جدَّده جنبلاط وتدبَّر إيقاعاته بنفسه . وإننا بقدر ما نعتبر اختباره غير مكتمل على الصعيد السياسي ، كان يعتبر نفسه إنساناً حكيماً او متحقِّقاً على الصعيد الصوفي ـ العرفاني . إنها المفارقة والمخالفة بالنسبة الى إنسان يعلنُ إنتسابهُ الى **العقل التوحيدي**. فهو مكتمل وغير مكتمل في وقت واحد ؛ وهذه دلالةُ اختبارٍ إنساني يعلنُ نفسه في ثلاثة ابعاد على الأقل. والحقيقة ان كمال جنبلاط انسلخ في الفترة الممتدة ما بين

---

(١) K . JOUMBLATT : pour le Liban.op . cit ., P . 262 .

١٩٧٠ و١٩٧٧ عن السياسة الرسمية، لكي يلتزم بالمعارضة الثورية من جهة، ويرتبط من جهة ثانية **بالتصوُّف التوحيدي** حيث يقولُ العرفانُ والفلسفةُ والعلمُ القولَ نفسه. لقد اقترب بشكل واضح جداً من طريق الشهادة، طريق الشاهد الكامل: «الطريق الوحيد للسّمو بالنفس، للانطلاق بالنفس، هو طريق الحياة، طريق المجتمع، طريق الوجودية في الحياة وفي المجتمع»[١].

يبقى أنْ نعرف كيف ستتم سيرورة جنبلاط هذه ما بين ١٩٧٠ و ١٩٧٧؟

بعد استقالة حكومة الرئيس رشيد كرامي في ١٩٧٠/٩/٢٣، لم يشترك كمال جنبلاط شخصياً في الحكم ابداً. لقد رفع اليمين الطائفي شعار عزل كمال جنبلاط كرجل دولة، الأمر الذي لم يَحُلْ دون متابعته واستئنافه دوره كقائد سياسي، سواءً بالسير على طريق الخلاص (الشهادة) والتحقُّق الذاتي (اي **مُقام الشاهد العقلي** ودوره في تعقيل السياسة) ام بالسير على طريق التحرُّر الوطني (**مُقام الشهيد السياسي** ودوره في التغيير الثوري). وهكذا سيقومُ **الشاهد والشهيد** في السبعينات مقام **المثقّف المناضل**؛ الأمر الذي سيجعل المرحلة الأخيرة من جهاده الأكبر (٧٠ ـ ١٩٧٧) تبدو وكأنها من أصعب مراحل جهاده، بل من أكثرها عطاءً وإثماراً في حياته السياسيَّة الطويلة (ثلث قرن). بكلامٍ آخر يمكنُنا القول إنها مرحلة إنقلاب او منعطف حاسم بالنسبة الى حياة جنبلاط والشعب اللبناني بأسره. ففي السبعينات فُرضت على المنظور الجنبلاطي واقعتان: الاولى تراجع القومية العربية بعد غياب **عبد الناصر**، والثانية تجدُّد التغالب الحزبي اللبناني. ولننطلق من الواقعة الثانية لكي نحيط بمعالم السياسة الجنبلاطية الجديدة على المستوى اللبناني[*]: اعتبر جنبلاط ان المعركة الانتخابية

---

(١) تراث كمال جنبلاط، قسم المخطوطات، ١٩٧٧.

(*) في العام ١٩٧٠، دارت معركة انتخابية فرعيّة في المتن الشمالي لملء المقعد النيابي الشاغر بوفاة النائب الكتائبي المرحوم الشيخ موريس الجميل: وترشح في تلك الدائرة (أمين الجميل عن حزب الكتائب؛ فؤاد لحود عن حزب الاحرار، وانطوان زعيتر الأشقر عن الحزب التقدمي الاشتراكي) رفاز فيها النائب الشيخ امين الجميل.

الفرعية التي دارت في الشوف (١٠/١/١٩٧١) بين الحزب التقدمي الاشتراكي وحزب الوطنيّين الأحرار (الذي انشأه الرئيس **كميل شمعون عام ١٩٥٩**). **«معركة تحطيم الأصنام»** ففي تلك المعركة الانتخابية الفرعيَّة فاز المرشح الاشتراكي، المحامي الشاب زاهر الخطيب، وفشل مرشح «النمر العتيق» السيد حسن القعقور؛ وفي ذلك قال المعلم كمال جنبلاط: «ان معركة الشوف كانت معركة مبادىء انتصرت فيها نزعة الوحدة الوطنية على العصبيَّة الطائفية، والفكرة القوميَّة العربيَّة على الانعزالية المشوَّهة التقليديَّة.. وانتصرت فيها اخيراً التقدمية على الرجعية، والوعي الاجتماعي والقومي على المال»[١].

اما على الصعيد العربي فقد بدا كمال جنبلاط جذرياً في موقفه اكثر من اي وقتٍ مضى. فرغب في ان يكون، بمعنىً معيَّن، القائد اللبناني المدافع عن المقاومة الفلسطينية خصوصاً بعد انتكاستها في الاردن. فالمقاومةُ، في المنظور الجنبلاطي، عامل مركزي ممتاز وصالح لإطلاق النضال الشعبي العربي في السبعينات. وان وعي دلالات هذه الظاهرة الثوريَّة معناهُ ان كمال جنبلاط وجد نفسه امام خيارين: امَّا الاستسلام وإما الثورة. والحال، فقد اختار موقفاً ثورياً صارماً، رافضاً كل هزيمة محتملة لمخططه الستراتيجي اللبناني ـ العربي الجديد الذي وصفه بأنه **«مخطط الثورة المشتركة»**. ويقصد من وراء هذا المخطط دمج ثورتين شعبيتَّين عربيَّتين؛ احداهما فلسطينية منتمية الى ارومة «التحرُّر القومي»، وثانيتهما لبنانية من «النمط الديمقراطي الثوري»، وصهرهما في مصهر «ثورة مشتركة» تكون «الارادة العربية الجماهيرية حاميةً لها ومشاركة في الكفاح لتحرير الأرض وعودة الحق المغتصب»[٢].

إن نظرية **الثورة المشتركة** ستحلُّ نهائياً محل شعار **الثورة من فوق** الذي أطلقته وشوَّهته الحكومة اللبنانية (١٩٧٠ ـ ١٩٧٣). فهذا الشعار ليس في نظر

(١) كمال جنبلاط: مؤتمر صحفي عقده يوم ١٤/١/١٩٧١ (راجع الصحافة اللبنانية ١٥/١/٧١).
(٢) كمال جنبلاط: الانباء، ١٣/٥/١٩٧١، ص ١.

كمال جنبلاط سوى خدعة يطلقها الثنائي الحاكم (سليمان فرنجية وصائب سلام) ، ويمكن أن تكون عواقبها وخيمة ومدمّرة للبنان بأسره (حوادث أيار (مايو) ١٩٧٣ وبدايات الحرب الأهلية) . فلماذا يرسم جنبلاط هذه الصورة السوداء لمستقبل الدولة اللبنانية ؟ لأن الفساد الإداري والعسكري تجاوز كل قياس وكاد يبلغ في السبعينات نسبة ٩٥٪ من الجهاز المدني والعسكري في الدولة . الأمر الذي دعا جنبلاط للتشديد على الخطر السياسي والعسكري لذلك الوضع الدقيق : « تعاظمَ خوفُ الرأي العام الوطني والعربي المحيط من أنْ يؤدّي الإنحراف في السياسة اللبنانية القائمة على الصعيد العربي والدولي إلى انفجار أزمة حادَّة داخل لبنان ذاته ومع دول عربيَّة شقيقة عزيزة يتمثَّلُ فيها ولا يزال الخط التحرُّري والتقدُّمي . . »[١] . وعلى الرغم من حوادث أيار (مايو) ١٩٧٣ بين الجيش اللبناني والمقاومة ، وما تلاها من صدامات ومن فتح لملفّ تغيير النظام اللبناني ، وربما بسبب ذلك كله ، جدَّد كمال جنبلاط تأييده للمقاومة الفلسطينية كحركة ثورية عربية ، وواجه مشاريع السلطة اللبنانية الرامية الى خنق الحريات السياسية وضرب الثورة الفلسطينية معاً[٢] . وهكذا صار يدافع أكثر فأكثر عن نظريته أو عن تكتيكه الستراتيجي المعروف باسم الثورة المشتركة ، مشدّداً على الطبيعة الديمقراطية ـ الثورية للنضال الشعبي اللبناني ، الهادف في السبعينات الى الإطاحة بالنظام الطائفي ـ الرأسمالي ، وللنضال الشعبي الفلسطيني الذي يتسلَّح لكي يحرِّر ترابه الوطني المحتلّ . ويلاحظ جنبلاط أنه للمرَّة الأولى يتشابك نموذجان ثوريَّان ، شعبيَّان وديمقراطيَّان في جوهرهما ، فوق أرضٍ عربية مشتركة ؛ ولكنه يلفتنا الى وجوب التوقُّف عند خصوصيَّة الثورة الشعبية اللبنانية التي يجري إعدادها انطلاقاً من شبكة أهداف سياسية ـ اجتماعية محدَّدة . وهذا يعني أن الجماهير اللبنانية مدعوَّة لاستخدام

---

(١) كمال جنبلاط : مؤتمر صحافي عقده في ٢٨ / ١٠ / ١٩٧١ .

(٢) كمال جنبلاط : بيان الرئاسة السنوي أمام الجمعية العامة للحزب ، بيروت ١٩٧١ .

كل وسائل الكفاح الديمقراطي قبل انتقالها الى مرحلة النضال الثوري حقاً : بدءاً من رفض مشروع قانون الأحزاب الرجعي الذي وضعته حكومة السيد صائب سلام للحد من الحريات الحزبية ، مروراً برفض دور الاحتكارات اللبنانية في تسيير دفّة الحكم المركزي ، وصولاً الى رفض مشروع قانون الايجارات ، والإدانة الحازمة للصرف الكيفي في المعامل (صرف العمال والمستخدمين ، لاسيما في معمل غندور حيث سقط عاملان شهيدان وبضعة عمال جرحى برصاص قوى الأمن الداخلي يوم ١٩٧٢/١٢/١٧) ـ هذا دون أن ننسى إطلاق نيران الجيش اللبناني على مزارعي التبغ في قضاء النبطية وسقوط شهيدين ؛ فضلاً عن صرف المعلمين والأساتذة التقدميين والوطنيين في المدارس الرسمية ، الخ . زدْ على ذلك نضالات الشعب اللبناني في سبيل تخفيض أسعار الأدوية والأقساط المدرسية ، وفي سبيل قانون ديمقراطي ، لا طائفي ، للانتخابات التشريعية والبلدية والإختيارية .

في المقابل جرت عام ١٩٧٢ آخر انتخابات تشريعية في لبنان ، وهي بذلك ستكون الشاهد الأخير على شكليَّة الديمقراطية البرلمانية في بلد مُقبل على الغرق في غياهب أو سُدُم الحروب الداخليَّة والاقليميَّة . ومع ذلك ، تبقى الديمقراطية البرلمانية ـ اذا أُصلحت وانتظمت ـ بمثابة الحظ الأخير للمشروع الديمقراطي المؤسسي ، أو بمثابة المحاولة الأخيرة لإعادة بناء دولة ديمقراطية حديثة بالوسائل السلمية العقلية . فهل كان ذلك وهماً أو حلماً مذهَّباً من أحلام الاربعينات والخمسينات في القرن العشرين ؟ لقد اكتشف كمال جنبلاط مجدَّداً أن البرلمانية الفوضوية قد ركَّبتْ أو بَنَتْ المجتمع الأهلي والدولة على صورتها : فالزعامة الاقطاعية (الاستزلاميَّة) انتجت بالفعل مؤسساتٍ فاسدة وازلاماً طائفيين ؛ كما أن السلطة نفسها ظلت في أيدي أثرياء لبنان الذي يمثلون ٢ ـ ٤٪ من السكان ؛ وان الفوضى ـ وليس القانون ـ هي التي تسودُ غابَ السلطة . وفي الوقت نفسه ، أدرك كمال جنبلاط أن النظام السياسي اللبناني أخذ يفتح كل أبوابه أمام الانقلاب الاجتماعي الكبير . وهكذا ، سيغتنم هذه

الفرصة التاريخية الرائعة ، داعياً الشعب اللبناني إلى الانتفاضة الثورية الشاملة . لكنّه توجَّب عليه ، عام ١٩٧٢ ، أن يواجه موجةً عارمةً من الطائفية المعارضة ، جذرياً ، لأفكار المعلِّم العلماني ، التقدُّمي ، العربي ، الإشتراكي . فوصف أخصامه من راكبي هذه الموجة ومطلقيها بأنهم « **العلماء غير العلماء** » ـ المقصود بهؤلاء بعض رجال الدين في بيروت وسواها ممن وقّعوا بياناتٍ سياسيَّة ضد برنامجه الانتخابي . إن هؤلاء « العلماء غير العلماء » ـ أو الجهلاء ـ يصفُهم لمصطلح الجنبلاطي بأنهم « **دهماويّون متمذهبون** » ، سبق للمتصوّف الإسلامي الكبير ، **جلال الدين الرومي** (+ ١٣٧٢ م .) أن ندَّد بهم وبأمثالهم حين قال: « إذا كانت **الأصنامُ الماديّة** ثعباناً فإن **الأصنام الفكريَّة تنّين** » . وعلى الرغم من تلك الحملة الطائفية ، الاسلامية السنيَّة والمارونيَّة ، التي شُنَّت ضد قائد التقدّمية اللبنانية ، فإن **جبهة النضال الوطني** نالت ٨ مقاعد من أصل ٩٩ مقعداً في المجلس النيابي اللبناني . زدْ على ذلك ان جنبلاط نال وسام **لينين** عام ١٩٧٢ ، تقديراً من الاتحاد السوفياتي لجهوده في سبيل السلام ؛ وأنّه شارك بنشاط قيادي ملحوظ في تكوين « **الجبهة العربيَّة المشاركة في الثورة الفلسطينية** » التي سينتخب بالإجماع أميناً عاماً لها ، سنة ١٩٧٣ ، والتي سيكون مقرّها الدائم في بيروت ، وسيظلّ على رأسها حتى استشهاده . ولنلاحظ أنه ما بين ١٩٧٣ و ١٩٧٥ ، كان يخوض كل أشكال النضال السياسي والاجتماعي ضد الزعماء التقليديين المتحجّرين الذين كانوا ، في نظره ، لا يقلُّون خطراً على الحركة التقدمية اللبنانية من الانفصاليين والانعزاليين الآخرين ، المعلنين عداءهم الصريح للديمقراطية الاشتراكية . ففي ١٩٧٣/١/٨ ، ذهب جنبلاط الى طرح **دستورية الحكم في لبنان** ، مطالباً بمحاكمة المسؤولين عن الدولة وجيشها ـ خاصة بعد اعتداء الجيش على مزارعي التبغ ، وبعد تسريح ٣٠٩ من المعلمين التقدميّين واليساريين . إذاً ، راح جنبلاط يعارض سلطان الدولة بما سمَّاه **سلطة الشعب** ؛ الأمر الذي أضفى سمة التجدُّد على الخطاب الثوري الجنبلاطي (وهذا ما سنبحثه تفصيلاً في الكتاب الثالث ، الفصل ١٥) . لقد انتهت

التجربة السياسية للرئيس **سليمان فرنجيَّة** ورئيس حكومته **صائب سلام** (تجربة حكومة « الشباب » ، ثم حكومة « الشيوخ ») بفشل ذريع ؛ فاستقال الرئيس صائب سلام بعد « عملية الكومندوس الاسرائيلي » في بيروت ، ليل ٩ ـ ١٠ نيسان (ابريل) ١٩٧٣ ، وتظاهرة الربع مليون مواطن التي قامت في بيروت للتعبير عن مدى المعارضة الشعبية للحكم المرفوض . ثم وقعت في نوَّار (مايو) ١٩٧٣ حوادث عدَّة ، كان أبرزها قصف الجيش للمقاومة ولمنطقة عرمون ، وفتح باب الحرب الأهلية على مصراعيها ؛ فما كان من الرئيس فرنجيَّة إلاّ أن كلَّف الدكتور **أمين الحافظ** (نائب طرابلس ، مولود عام ١٩٢٣) بتأليف حكومة جديدة . لكن هذه المحاولة جُمِّدت وأُجهضت لعدَّة أسباب ، أبرزها أن الدكتور الحافظ لا ينتمي إلى ما يسمَّى في لبنان بـ « نادي رؤساء الحكومات » أي نادي التقليديين . وبعد الإجهاض والإفشال ، قام السيد **تقي الدين الصلح** (وجيه ونائب سابق ، مولود عام ١٩٠٥ في بيروت) بتشكيل حكومة من ٢٢ وزيراً ، أبعد عنها كمال جنبلاط شخصياً بسبب « النقض » الانعزالي الذي فُرض عليه كمرشح محتمل لوزارة الداخلية . ومع عزل كمال جنبلاط ، بدأ يكبر الشرخ بين الحزب التقدمي الاشتراكي وحزب الكتائب اللبنانية ؛ إلا أن كمال جنبلاط رغب في تفادي انفجار الأوضاع ، فوافق على أن يتمثل في وزارة الداخلية بشخص النائب **بهيج تقي الدين** (١٩٠٧ ـ ١٩٧٩)، عضوجبهة النضال الوطني ، الكتلة البرلمانية للحزب التقدمي الاشتراكي . غير أنَّ كمال جنبلاط لعب دوراً فعَّالاً ، عام ١٩٧٤ ، في تشكيل حكومة السيد **رشيد الصلح** (نائب بيروت الحليف لجنبلاط ، مولودٌ فيها عام ١٩٢٦) ، حيث تمثل الحزب التقدمي الاشتراكي بنائب رئيسه الأستاذ **عبَّاس خلف** (ارثوذكسي ، مولود في سوق الغرب عام ١٩٣٤) وبالاستاذ **خالد جنبلاط** (المولود في البراميّة ، قرب صيدا ، عام ١٩٣٠) . يضاف إلى ذلك أن كمال جنبلاط ساهم شخصيّاً في رسم الخط السياسي لحكومة **رشيد الصلح** التي وصفت بأنها حكومة « صديقة لليسار » ، والتي ستحكم لبنان عشيَّة انفجار أزمته الكبرى ـ ظهر الأحد في ١٣

نيسان (ابريل) ١٩٧٥ ، يوم كان كمال جنبلاط على رأس الجمعية العمومية لحزبه ، المجتمعة لانتخاب آخر مجلس قيادة يرأسه جنبلاط .

لقد قُرعت في لبنان أجراسُ « حرب التسوية » ، وأخذت تُطوى صفحاتُ الديمقراطية السياسية التي كان جنبلاط محاميها ورائدها في العقود السابقة . وصار جنبلاط قائداً لثورة اليسار اللبناني وكل القوى المعادية للفاشيَّة والصهيونية والاستعمار الغربي . فقاد جهادَ الأحزاب الوطنية والتقدمية وألَّف بينها في صيغة « **المجلس السياسي المركزي** » ووضع لها برنامجها السياسي المعروف باسم « البرنامج المرحلي للاصلاح » (١٩٧٥/٨/١٨) . وظل كمال جنبلاط على رأس القيادة اليسارية اللبنانية حتى استشهاده يوم الأربعاء ١٩٧٧/٣/١٦ ، الساعة ١٤,١٥ بالتوقيت المحلي ، عند مفرق دير دوريت ، بالقرب من مدينة بعقلين (الشوف)[1] . وبما أن مرحلة الحرب الأهلية التي شهد جنبلاط بعضها (١٩٧٥ - ١٩٧٦) والتي استمرت حتى العام ١٩٨٤ ، ولّما تنته بعد ، تخرج عن إطار هذه السيرة الخاصة بجنبلاط ، وتحتاج الى تدقيق علمي وتاريخي مترابطين ، فإننا نكتفي بهذه الاشارات الوجيزة ، لافتين إلى أننا سنتناول في الكتاب الثالث/الفصل ١٥ من هذا البحث ، التصوُّر التقدمي الجبلاطي للنضال الثوري وانعكاساته على مسرح لبنان « الجديد » والمشرق العربي . ولذا سنقتصر في ختام هذا الفصل على استذكار سريع لما قاله الشهود في حضرة هذا الشهيد السياسي الذي طالما شهد للديمقراطية والاشتراكية والجهاد الوطني اللبناني ، وللقومية العربية والانسانية ، والذي أعدمه ، ذات يوم ، جماعة من العسكريين والمسلّحين . لكنَّ الشهيد يتجدَّدُ على **طريق الخلاص** ، كما كان يحب كمال أن يقول ، ويغدو من جديد شاهداً عقلياً على الجهاد التقدمي المتواصل الذي لن تتوقَّفَ أنوارُه عن إضاءة وتوضيح ظُلمات الواقع الكثيف .

(١) كمال جنبلاط : في سبيل لبنان ، ص ١٧٠ : « لا ينحني المرءُ أبداً أمام العاصفة الموشكة على الهبوب . لقد بقينا « سنديانا » .

ملحق الفصل الخامس
الشهيد وشهودُه

[١] وفاءُ الحزب لمؤسّسه

« ذاتَ يومٍ ولد كمال جنبلاط في أواخر الحرب ، يوم السادس من كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٧ ؛ وذات يومٍ أستشهد كمال جنبلاط ، في ١٦ أذار ١٩٧٧ ، والحرب بين هبوب ورحيل . أتى من أعالي جبال لبنان كالفَجْرِ المُضيءِ نسوراً ، وقطع مسافةَ الشّمس بينَ الأرضِ والإنسان ، حاملاً بقوَّةِ نورهِ قضيَّة شعبه بثبات العقلِ المناضل وثوريَّة القادة الكبار ، وبعد مسافةٍ من العلم والتحصيل بين لبنانَ وأوروبا ، ومنَ التفاتاتٍ مبكّرة نحو حضارات العالم وفلسفاته ، بدأت المحطَّةُ الأولى من تحوُّلات حياته الكُبْرى : كَيْفَ يؤلّفُ بين علمهِ وفلسفتهِ ، بين وعيه وإنسانيّته ؟ وكَيْفَ يزاوجُ بين الفكْرِ والعمل ، المبدأ والسياسة ، الكلمة والحرية ، الإنسانِ والتجربة ؟ فكانَ عليه ، قبل نهاية الحرب العالميَّة الثانية ، أنْ يختارَ نهجاً في الفلسفة السياسيَّة ، أن يُقرِّر سلوكاً نضالياً ، وأنْ يبتكرَ طريقةً فريدةً تتساوقُ مع هذا الخضَمّ المتنوّع الذي هو السياسة .

كان كمال جنبلاط حادّاً في مستوى وعيهِ ، منذ شبابه ، يتحرَّك دائماً وأبداً بحريَّةٍ ذاتيَّة وموضوعية ، ويصارع لتحرير ذات الانسان ، ذاته وذات الآخرين ، من كل ارتهانٍ واستلاب . وكانت خطوته الأولى ، في هذا المضمار ، تتجلى في انبثاق شخصيّته القويَّة بصفائها ووضوحها ولطافة انسكابها في الآخرين . فكان عليهِ أن يؤاخي بين الأنا والغير ، بين حب الذات وحب

الآخر ، ليجعل منها كُلّاً مؤتلفاً ، يسجمه التعاونُ على الخير و الحقِّ . فرفضَ منذ بداية حياته السياسية ، عام ١٩٤٣ ، الجمودَ والتقوقع ، وأطلقَ لخياراته الفلسفية والعلميَّة عِنان الأختبار والتأمل ، متوحِّداً بذاته ، موحِّداً الآخرين فيه وحوله - فإذا بقضيَّة الانسان في عصرنا تشكّل المحور الأساسي لتوجُّهاته ولمجمل نضالاته . وهكذا اكتسب كمال جنبلاط من موقع الشخصية القيادية المسؤولةَ ثقةً بأفكاره وبسياسته ، تكاد تكون ثقةً رسوليَّة .

لقد اختصر كمال جنبلاط بزعامته الفذَّة هومَ جيله ما بين الحربين الأولى والثانية ، واستوعب برؤاهُ الموسوعية الشاملة مُشكلة العصر : التحرُّر والاستقلال ، الديموقراطية والتقدم ، التكوُّر البشري والسَّلام ، التآخي الانساني والاشتراكية .

فحمل على منكبيه هذه القضايا ، مناضلاً في سبيلها نضالاً ثابتاً وصامداً ، مكرِّساً لها كاملَ حياتِهِ . واكتشف ما بين ١٩٤٣ و ١٩٤٩ ، رسالتَهُ السياسيَّة على الصعيد اللبناني حين أكَّد أنَّ مهمَّته هي أحداثُ التغيير الجذري الشامل في النظام الاجتماعي الذي يتبلوَرُ تحقّقه في بناء ديمقراطية شعبية وفي تأسيس دولة تقدميّة تتقاربُ في مشارفها من تحوُّلات المجتمع العربي ، وتتوازى مع مجريات التحرُّر والتقدُّم في العالم .فتميَّز كمال جنبلاط بنهج الواقعية المثالية ، أي الواقعيَّة المبدئية التي لا تساوم على أهداف التحقق الثوري ، وإنما تستولده من أعماق المخاضِ الشعبي ، وتنهض بهِ في اتجاه التاريخ الصحيح . وانعكس هذا النهج على تجربة كمال جنبلاط في التعامل المباشر مع الشعب ، التعامل الأفقي ، مُبسِّطاً بذلك الصلة الديمقراطية بين الزعيم الشعبي وبين جماهيره . فكان كمال جنبلاط يُعلِّم أن الهدف الحقيقي للجدلية هو توضيحُ العلاقات ، تبسيطُها ، تحديدُها ، حتى يتبينَّ للنَّاس اتجاه نضالهم التاريخي ، وهدف تضحياتهم ، ومُلتقى تطوّرهم وارتقائهم .

بهذه البصيرة القيادية ، أسَّس كمال جنبلاط مشروع نضاله السياسي ،

الـذي تمخض بعـد ست سنـوات من التـأمـل الفلسفي والاختبـار التنـظيمي والممـارسة السيـاسية عن ميـلاد الحزب التقـدمي الاشتـراكي في الأول من أيـار ١٩٤٩ ، فوازى في إعلان حزبه بين يوم العمـال ويوم الحـزب ، وها نحن الآن نضيف الى خياره اليوم الثالث : يوم كمـال جنبلاط ، ومن الصعب علينـا جميعاً أن نحكي حياة هذا القائد الكبير بكلماتٍ أو بيوم . فقد حكى حياته السياسية طيلة ٣٤ عاماً بنضالات تاريخية ، أقلُّ ما يقال فيهـا أنها حقيقة لبنـان ، وبوصلة العـرب ، وجسرٌ متـين بين الحـركة الـوطنية اللبنـانية وبـين حركـات التحـرر في العـالم . فكمال جنبـلاط هو المؤسس البـاني ، السـريـع في تحـويـل أفكـاره الى مشـاريع عمـل ، وأعمالـه الى قضايـا شعبية ، وهـذه الأخيرة تتحـول في مجـرى الكفاح الشعبي الى وقائع ثوريـة وتاريخيـة في آن . وكيف لا نذكـر ، في يومـهِ ، كفاحَهُ التأسيسي لمجمل النضال الوطني اللبناني الذي أخذ بشتى الأشكال عمقـاً عربياً وعالمياً . فبعد عامين من تأسيس حـزبه ، بـادر الرفيق القـائد الى تـأسيس الجبهة الاشتراكية الوطنية في لبنان ، ودعا عربيـاً إلى عقد أول مؤتمـر للأحـزاب الاشتراكية العربية في بيروت عام ١٩٥١ ، ثم بـادر عام ١٩٥٣ الى التعـاون مع المؤتمـر الوطني . وانتقـل في الآن ذاتـه الى الاسهـام في تكـوين الجبهـة الشعبيـة الاشتراكية . وكـان ذلك يتـزامن مع تعميق اهتمـامه بـأوضاع حـركات التحـرُّر العربية وقضايا السلم والتحرر والتقدم في آسيا وأفريقيا ، فكان له ملتقى تاريخي مع القائد الخالد جمال عبـد النـاصـر ، ومع حـركة القـوَّة الثالثـة والحياد الايجـابي والتضامن الآسيوي الأفريقي فيما بعد . وظلَّ في مـوقع المعـارضة الشعبيـة واقفاً بحـزم ضد المشـاريع الاستعمـارية في المنـطقة ، إلى أن خـاض مـع الـرجـالات والقوى الوطنية معركة عروبة لبنان الأولى عـامي ١٩٥٧ و ١٩٥٨ ، وذلك بعـد سنة فقط من حرب السويـس ، وفي العام ١٩٥٨ وقف كمال جنبلاط في دمشق ، مع عبد الناصر ، مؤيِّداً ومنتصراً لوحدة العرب الأولى ، التي كانت تمثِّل في نظره قمة التحرّر الوطني وذروة الانطلاق نحو التقدم الاجتماعي العربي ، وبداية السير الحقيقي نحو تحرير فلسطين من العنصريَّة الصهيونية

إن كمال جنبلاط حضورٌ وأُفُقٌ . فهو حاضرٌ بقوَّة في كل مستويات النضال المتواصل ، وهو مُتطلِّعٌ بسعة الى المستقبل . متفائلٌ ، صبورٌ ، فرِحٌ . يخطِّط ويبني ، يقرِّر وينفِّذ ؛ يقودُ ويفتح الآفاق أمام اخوانه ورفاقه . أنشأ جبهة النضال الوطني البرلمانية ، ليجعل المجلس النيابي أحَدَ منابر الصراع السياسي ، واشترك في الحكم مراراً ، يُصلح من داخله ويقف مع الشعب في حركات النقد والمعارضة والتغيير . فكان في آن يوحِّد سياسته ويطلقها بحرية نحو المستقبل : فلا تعارض بين قيادته للجبهة النيابية وبين قيادته للحركة الوطنية وبين رئاسته للجبهة العربية المشاركة للثورة الفلسطينية ، ولا تناقض بين نضاله في التضامن الآسيوي الأفريقي وبين كفاحه لأجل السلام والديمقراطية والتقدم والاشتراكية . وكيف يكون تعارض وتناقض ، وغاية كل هذه القوى والجبهات والمنظمات واحدة : تحرير الانسان أينما كان ، وتوحيد العرب ومقارعة الاستعمار والصهيونية حتى تستردَّ الشعوب كراماتها ، وتسود العالم حياةٌ جديدة .

لقد استشهد كمال جنبلاط ، فكانت شهادته تاريخاً آخر له ولشعبه ، ولكل القضايا التي حملها ودافع عنها . ولبنانُ بعد كمال جنبلاط يكبُرُ أو يصغرُ بقَدَرِ ما يتبنَّى افكارَه ومشاريعه أو يبتعدُ عنها . ولذلك سيبقى لبنان أميناً لعشرات الآلاف من الشهداء الذين أرادوا بدمائهم الزكية أن يتقدَّم تاريخاً وقضيَّةً ، وأنْ يظلَّ ، مع كل العرب وكل الشعوب الصديقة ، المكافح الأمين مع الشعب الفلسطيني في سبيل انتصار قضيته ، وبقدر ما يتوحَّد العرب ويتضامنون تكون قضاياهم مشارفة على النصر ، وقادرة على دفع التحدِّيات الكبرى ، التي استشهد كمال جنبلاط في خضمها .

إننا ، بعد القائد الشهيد كمال جنبلاط ، نستمرّ بعناد ، نواصل مسيرة النضال في سبيل وحدة لبنان واستقلاله وسيادته وتقدمه ، متضامنين مع اخواننا العرب لأجل الحقوق الشرعية للشعب العربي الفلسطيني ، وفي سبيل سلام حقيقي ، سلام الشعوب ، لا « سلام » القوى المتآمرة من الصهاينة والأميركيين والرجعيين .

لقد مات كمال جنبلاط كبيراً في قَضيَّته الانسانية .
وطنياً في لبنانيته وعروبته .
تقدميّاً في نضاله .
وعلى طريق شهادته ستظلُّ المشاعلُ مضيئة .

* * *

عاش لبنان الشَّهيد على طريق فلسطين .
عاش تضامن العرب والشعوب المحبة للسلام والديمقراطية والتقدُّم .
والمجد والخلود لشهيدنا القائد[1] .

(١) فريد جبران ، نائب رئيس الحزب التقدمي الاشتراكي ، نائب بيروت الاشتراكي ؛ كلمة الحزب في يوم أول أيار (مايو) ١٩٧٧ (راجع الصحافة اللبنانية ، ١٩٧٧/٥/٢) ، يوم كمال جنبلاط اللبناني العربي العالمي .

[٢] المفكر الموسوعي
والمناضل التاريخي

في عيدِ ميلادِكَ الستين تآخيتَ والقضيَّـة، والكونُ بَينَكُـما مرآةٌ لِمَنْ قضـوا شهـداءَ، ولِمَنْ أستمَرّوا شـرفاءَ أعـزاءَ، ولِمَنَ سيـواصلونَ حَمْـلَ الأمـانـةِ وتـأديـةَ الـرسالـة. لكنْ، فلتسمَحْ لنـا ، الآن، إن نقول إنـكَ أنتَ القضيـةُ في تـاريخنـا النضـالي والفكري ؛ لتسمَحْ لنا بـذلك ولـو للحـظة . ونحنُ الـذين خبـرنـاكَ وعرفناك، يأتينا صدى صوتكَ الرسوليّ، يرفعُنا من مهاوي الشّطط الذاتي وغلواءِ الحب . القضيَّـةُ عندكَ هي عينُهـا، جذورُهـا وعيُ الأنسانِ المنـاضل دائـماً أبـداً للتحـرُّر من كـل إرتهـان ، ونـورُهـا العقـلُ الأمـامُ ؛ وأفقُهـا التخـطي المستمـر لتناقضات اللعبة ، كلِّ لُعبة .

يوم السادسَ عشرَ من آذار ١٩٧٧ توهَّجْت بطلاً ، بينما كـان الرصاصُ الحاقدُ ينهمر . وكان لنا ثلاثُ شموعٍ جديدة على شجـرة الشّهادة العُـظمى. لم تنسَ الأرض قطّ ، وخـرجتَ باللطيفِ من الكثيف ، وحصـدوا وهمَ الكثيف ، أمـا نحن ، فسنظلُّ نفثـات من نـورِ اللطيفِ الـذي أطلقتَ وأنتَ تعبـرُ الكـونَ بالدّثور .

هـذا الشَّعب الذي تعـاقدت وأيّـاه على العـطاءِ ، فـأوفى وأوفيتَ . كنتَ قائدهُ وشهيـدَهُ وستبقى شهادَتـه وبأفكـارك ستقودُهُ . فـما خلَّفته هـذا الشـعب ، وهذه الانســانية الكبرى التي أحببت ، من نضالٍ وفكرٍ، يكفيانِ أجيالاً وأجيالاً ، وإن

كُنْتَ لا ترغبُ فِي أنْ تفرضَ فكـرك على أحـدٍ . ونحنُ على هـدي تعاليمـكَ لا نريد أنْ نفرضك على أحد ، فالحقيقةُ أنَـك فرضت نفسـكَ دون أن تريـد ودون أنْ تدري . لقد بات كمان جنبـلاط تاريخـاً لقضية ، ومـوسوعـةً لفكْرٍ ، ومبعثـاً لمـواقفَ ونضالاتٍ شتّى ولا يمكنُ التعـاطي معه إلاَّ من زاويـة فكـرهِ المـوسـوعي المتلازم مع التيّارات النضالية التي أطلقها أو أعتنقها .

في حرب الوطن والمقاومة ، كان كمال جنبـلاط الوطنيَّ المقـاوم ، المتوحِّـدَ الموحِّدَ ، العادل الحازمَ ، الناقدَ الصَّعْبَ، المسؤولَ الملتزم . وفي عملية التغيير، كانَ مقداماً على الجديد المحرِّر، بقدر ما كان أميناً على القـديمِ الصالـح . فلا شيءَ عندَهُ ينفي أو يلغي شيئاً آخر الا من داخل مسـارات التطور ذاتهـا . وكأن النفي عنـده أكتناهٌ بـل أكتناز . لأنَّ الـطاقة التي تستبـطنُ نقيضهـا الـظاهـر، في سيرورة الصراع التفاعلي ، لا تلغيه إلاَّ بقدَر ما تتطورُ به إلى مُتحَّدٍ آخـر . ولأن ظاهرَ الشيء ليسَ حقيقته ، وانما هو إشارة إلى مفصلِ وحدته الداخلية. كما ان باطن الشيء ليس جوهـرَه ؛ مستقلاً عن مـظهره . الـوحدةُ هي في كـل شيء ، وكذلك انشطارُها وأنفكاكها. الصراعُ هو الأصل عند كمـال جنبلاط، والجمـود هو المظهرُ الذي تقف عندَهُ الحواس .

الفكر والعمل واحـد . إنهما معاً طـاقةُ الأنسـانِ الحرّ ، هـذه الطاقـة التي تـلازمت وتـواصلت في حيـاة كمـال جنبـلاط الـذي كـان يقـول : « كـما تفكّـرُ تتصرَّف. وكما تتصـرف تفكّر . ». إن الحقيقـة واحدة ، وهي تتكشفُ لـلأنسان وهو يعاني سيرورةَ البُطُونِ والظُّهور ، مرتقياً بالحياة من الدثور إلى الكون ، من المادة الى الوعي . والإنسان في هذه السيرورة هو الشاهدُ الوحيدُ الحرُّ الواعي لعمليات تطوّره . ومَنْ لا يبتغي الحقَّ لا يشهد للحقيقة . الحقيقـة البسيـطة وهي أنَّ الناس أخوة متساوون ، أحرارٌ وعاةٌ ؛ وأنَّ الظلم يكشّف الظلام في المجتمع ، والعدل يبدّدهُ بالنّور . وشهـادة كمـال جنبـلاط الإنسـاني في انتمائـه الواسـع للإنسانيَّة ، الاشتراكي في حلِّهِ للتناقضات ، التقـدمي في إقباله على كل تجربة وموقف ، العربي في تطلّعه إلى الأمةِ بأسرها ؛ شهادة كمال جنبلاط أنه أخـلاقِي من الطراز الرفيع ،

تقترن عنده الواقعية بالمبدئية المثالية . فلا سياسة تقوم على جمودٍ فكري ، ولا نهج حياة بدون مبادىء واضحة للجميع .

من كمال جنبلاط وفيه تتلاقى وتنطلق روافد فكرية وتَيَّاراتُ حضارية متنوعة تجمعها وحدة الأنسان في النهاية. إنه ينتمي الى كل ما هو إنساني وتقدمي في الأنسانية، ولا يفرّق الا بين انواعها المؤتلفة في وحدة التطور. لقد أنشغل وانفتح على كل فكر عقلاني من الهند والصين الى فارس ومصر واليونان ، مروراً بأرقى الأختبارات الروحية المسيحية والاسلامية والهندوكية والصوفيّة وكل توحيد ديني على إطلاقه، بما هو توحيد لأعتقاد الأنسان العاقل . وحاور المجاري الفكرية الحديثة والمعاصرة بشجاعة أدبية مثلى : الديمقراطية الغربية والنازيَّة ، والجماعية والماركسيَّة؛ وكعقل لم يكن يعادي العقول بمواقف مُسبقة او بأحكامٍ مبتسرة، فعنده « لا يُرَّد على الفكر إلا بالفكر ». ومُرتجاهُ في كل ذلك واحد : الأنسانُ الأصلُ نوعاً وكيفاً ، الأنسانُ المنتج تاريخَهُ وحضارته، الأنسان الوادعُ المسالم ، الديمقراطي الحرّ من كل ارتهان ، العادل في كل مجال . وفي لبنان كان طموح كمال جنبلاط ان يراهُ وطناً واحداً لا تتداخله عصبية ولا تمزّقه فِرْقَةٌ. وانما توحّدهُ من داخله إرادة العيش المشترك بين جميع اللبنانيين، وتمدُّ به هذه الوحدة الوطنية الصحيحة الى محيطه العربي الذي لا يقلُّ عنها أحتياجاً الى التوحُّد والتحرر والتقدُّم. وإنسانياً كان كمال جنبلاط دائمَ الوصل بين مصيرنا كلبنانيين وكعرب وبين مصير البشرية جمعاء .

ونقفُ ، الآن، امام الآلاف من مقالاته ودراساته واحاديثه وخطبه وقصائده ورسائله ، التي هي فكر نضاله المديد ، لنرى مع أي عظيمٍ نتحاور ومع أي مناضلٍ نتباسط .

١ ـ في السادس من كانون الاول ١٩١٧ ، ولد كمال فؤاد جنبلاط في قلب الشوف المتواضع: المختارة. وفيها قضى طفولته الأولى دارساً ومتعرّفاً الى الحياة . وفي العام ١٩٢٧ أنتقل الى مدرسة عينطورة في كسروان وأنجز بتفوق

دراساته التكميلية والثانوية حتى العام ١٩٣٧، وقد بدأت تباشير الحرب الثانية. فانتقل الى باريس للتحصيل الجامعي في السوربون، وبعد عام عادَ منها بشهادتين في العلوم الأجتماعية، وأنتسب الى كلية الحقوق في جامعة القديس يوسف (اليسوعية) في بيروت؛ ونال إجازة الحقوق، وتدرَّج لعامٍ واحد في مكتب المحامي كميل إدّه. وفي العام ١٩٤٣، وقبيل استقلال لبنان بقليل، انتخب نائباً عن جبل لبنان، وسُمّي آنذاك نائب الربيع، ثم وزير الربيع عام ١٩٤٧. وبين الأنتداب وجلاء الجيوش الأجنبية عام ١٩٤٦، خاض كمال جنبلاط نضالاته الاولى في سبيل اصلاح النظام السياسي نحو العدالة والديمقراطية. وفي عام ١٩٤٨ أقترن بالانسة مي شكيب أرسلان. ثم اعلن في الأول من أيار ١٩٤٩ تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي. وفي العام ١٩٥١ تأسست جبهة المعارضة المعروفة باسم «الجبهة الأشتراكية الوطنية» التي واصلت نضالها الأبيض حتى استقالة رئيس الجمهورية الشيخ بشارة الخوري في ايلول (سبتمبر) ١٩٥٢. واستمَّر كمال جنبلاط في سبيل المعارضة الشعبية العنيدة، فأنشأ «الجبهة الشعبية الأشتراكية» ما بين ١٩٥٢ و ١٩٥٤، وشارك في المؤتمر الوطني للأحزاب والهيئات؛ وعقد في بيروت اول مؤتمر للأحزاب الأشتراكية العربية. وفي العام ١٩٥٦، وقف الى جانب مصر عبد الناصر ضد العدوان الثلاثي، ثم قاد الثورة الوطنية المسلحة عامي ١٩٥٧ و ١٩٥٨. ودخل المجلس النيابي سنة ١٩٦٠ على رأس كتلة برلمانية من ١١ نائباً، سمَّاها «جبهة النضال الوطني». واشترك في الحكم مراراً ما بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠. ثم بدأ عام ١٩٦٥ تجربة «جبهة الأحزاب والقوى التقدمية والشخصيات» حتى العام ١٩٦٧ وفي غضونِ ذلكَ أشترك في الهيئات العربية والدولية (التضامن الآسيوي الأفريقي، مؤتمر الجزائر، مؤتمر الخرطوم، اتحاد كتاب اسيا وافريقيا الخ). وبعد حزيران ١٩٦٧، وقف إلى جانب مصر عبد الناصر مؤمناً بقدرة العرب على النصر، متعاطفاً ومتضامناً مع النهوض الثوري للشعب العربي الفلسطيني. فقامت في لبنان اللجان والهيئات المساندة للعمل الفدائي، وخاضت نضالاتها البطولية في

وجه قمع السلطة في الجنوب والبقاع وبيروت ، لا سيما يوم الثالث والعشرين ١٩٦٨، يوم الانعطاف اللبناني الفلسطيني المشترك نحو الثورة على الهزيمة السوداء في حزيران . وحتى تشكلت الجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية ، انتخب كمال جنبلاط أميناً عاماً لها ، وظل يشغل هذا المركز حتى استشهاده . وفي احداث لبنان، كان القائد الأمثل للحركة الوطنية وتولى رئاسة المجلس السياسي المركزي للأحزاب والقوى التقدمية والوطنية.

٢ ـ كان بيانُه السياسي الاول في تشرين الاول عام ١٩٤٣ «نداء الى الأمة » وجهه في المجلس النيابي، وكانت قصيدته الاولى «أفيقي » عام ١٩٤٥ . وتوالت كتاباته ودراساته وتصريحاته: الديمقراطية الجديدة في مجلة les cahiers de L'Est؛ رسالتي كنائب؛ كيف نبني المجتمع الجديد؛ لبنان والعالم العربي؛ الوجه الاخلاقي للدروز ؛ غدنا الأقتصادي ؛ حقوق الانسان؛ الحرية ؛ ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي؛ اضواء على القضية القومية ؛ فيما يتعدى الحرف ؛ حقيقة الثورة اللبنانية ؛ السياسة اللبنانية : اوضاع وتخطيط ؛ ثورة في عالم الأنسان: أدب الحياة؛ فرح (شعر)؛ نكون او لا نكون (تعريب) ومقدمة «ربع قرن من النضال »؛ ونحو اشتراكية اكثر انسانية (بالفرنسية) pour un socialisme plus humain وندوة الأربعاء : وجدلية هيراقليطس الخ . وعشرات القصائد بالفرنسية والأنكليزية (ظهر منها كتاب « Ananda - Félicité »)، ومعرَّبات لأشعار هندية منها «الصديق الخالد »، « وفي وهج التوحيد »؛ ودراسات حول الإشتراكية والماركسية ، الوطنية والقومية ، الأديان ، الاقتصاد، الاجتماع، الفلسفة ، السياسة . ومن جهة ثانية نجد عشرات الرسوم بريشته يوم كان طالباً، والآف الرسائل والمقدَّمات والخطب والاحاديث والبيانات السياسية. أما على صعيد السياسة اللبنانية فنجدنا امام تاريخ كامل من العام ١٩٤١ حتى العام ١٩٧٧. وفي هذه المرحلة ترك لنا كمال جنبلاط ما لا يقل عن ثلاثة الآف أفتتاحية صحفية (بالعربية والفرنسية) واكثر من ٢٠ الف تصريح صحفي ، فضلاً عن كتاباته الخاصة بتجاربه الجبهوية لبنانياً وعربياً وعالمياً، وكتابات كثيرة حول

الأوضاع العربية وآفاقها ، بالأضافة الى مئات الدراسات والبيانات التي وضعها على امتداد ٢٧ عاماً في الحزب التقدمي الاشتراكي . وتبقى سيول من الشهادات اللبنانية والعربية والعالمية بكمال جنبلاط؛ وحوالي سبعين خطاباً وحديثاً مسجلة بصوته ، فضلاً عن أفلام تلفزيونية وسينمائية ولوحات فنية، وعدة اطروحات جامعية منها ما أنجز في حياته، ومنها ما هو قيد الأنجاز.

هذا هو وجه عام للتعرُّف على بعض ملامح الرجل الفريد في لبنان والعالم العربي . وجه كمال جنبلاط المفكر المناضل الشهيد. وما احتفالنا التكريمي هذا سوى شهادة متواضعة لأنسان احبَّنا جميعاً ، أحبَّ لبنان وفلسطين والعرب والعالم. وتكريمه سيستمر فكراً ونضالاً ولقد قررّنا في الحزب التقدمي الأشتراكي تحقيق تراثه ونشره بالعربية والفرنسية والأنكليزية والروسية ؛كما قرَّرنا منح جائزة سنوية لأفضل دراسة اكاديمية او علمية تتناول احد جوانب حياته الفكرية او النضالية ، كما قرَّرنا تقديم منحة دكتوراه سنوية لكل باحث يريد التخصّص في فكر كمال جنبلاط .

هو باق فينا ولنا جميعاً ، ومهما يشتد علينا الظَّلامُ، فأن نوره سيستمر وسيأتي منتصراً .

بيروت في ١٢/٦/ ١٩٧٧

لجنة تراث الشهيد كمال جنبلاط

[٣] كمال جنبلاط أديباً وشاعراً

أصعب شيء على مُحبِّي كمال جنبـلاط أنْ يكتبوا عنـه . فمن اينَ يبدأون معه وإلى اين ينتهون ؟ هو ظاهـرة نادرة . ولكنَّـه ظَهَر بيننـا في ألوانٍ منَ الحيـاة المتـدّفقة بـين الصَّمت والتأمـل ، بين الحـركةِ والنَّـار . قبـل أنْ يكتشفـه أحَـد ، اكتشفَ نفسـه حـين صمتَ وحــين تكلَّم ، حـين قــرأ وكتب وحـين نــاضـلَ واستشهد. إنه مؤسِّسٌ بكـل معنى الكلمة . فـريدٌ تستهـويه الفـرادَةُ المُبدِعـة؛ مُبْحِـرٌ نوراً وريحـاً ، ماءً وتُـراباً . وهـو كلمـةُ أبـدعت نفسهـا من فعـل الكـون وسيرورته ومساره. فمن أينَ نبدأ مع هذا الحبيب الشهيد؟ولماذا نبدأ أو ننتهي - وهو لا يَخْلُدُ الى بدءٍ وانتهاء ؟

ربما نجدُ في طفولةِ البدءِ إشاراتٍ تـرشدنـا الى معالم ادبـه وشعره. ولكنهـا إشارات صعبةٌ وقليلة . فمن فُرْطِ تواضعهِ ما كان يترك لنا على طريقه الجميل ، المكلل بلوتس الدم الربيعي، نوراً آخر سوى نوره. لأن الأنســان عنده «نـور في نور». ومن ظلال حياتهِ سيأذنُ لنا المُعلِّم باستشفاف شعاع من نور هذا الانسان المتمجّد في كل جيل . واكثرُ ما يمكُننا ادعاؤه في توجّهنا الى ادب كمال جنبـلاط وشعره، وهو أكتناه بعض رموزهما وسط معالم أفكارهِ الكُبرى .

فمـاذا تعلَّم كمال جنبـلاط وعلّمَ حتى صار مُعلِّماً ؟ وبمـاذا تأدَّب ، وكيف أدَّب ، حتى صار أديباً ؟ ومتى جاءه الشِّعْرُ بكل أشكاله وألوانه ؟

بين مولده في أواخر ١٩١٧ في المختارة وبين دخوله مدرسة عينطورة عام ١٩٢٧ ، مرَّتْ طفولته الأولى بوداعةِ الصامت وحيرةِ الناشيء امامَ ما يحيطُ به من عالم ضيّق يبحث فيهِ عن سعةٍ مُطلقة . وليسَ عندنا صورة واضحة عن هذه الطفولة سوى انه اخذ يتعلّم منذ سنته الرابعة العربية والفرنسية على يد مربيته الحلبيَّة «ماري الحلبي»؛ وأنَّه في المدرسة كان مثاليَّ التصرُّف لا يمشي الا وكتابُه تحت أبطه؛ وكان يؤثر الكتاب على اللقمة حتى يوم الأحد وهو يتنزَّه في غابات الصنوبر كما كان يكره السياسة. ولم يبدأ بالكتابة الخاصة به الا في سن الثالثة عشرة ، وكان ذلك يظهرُ بوضوح من خلال تدوينه في دفاتره لبعض ما كان يعجبه من الكتب التي يقرأ. لكن ماذا كان يقرأ ؟

إن كمال جنبلاط لم يرث فكْراً عن أجداده ، وبين الأرض والكلمة أختار الكلمة ليعود من خلالها إلى الأرض والنَّاس. فقد كتب لأول مرة في مدرسة عينطورة على التُراب ، وقرأ منذ بدايته الكتب الدينيَّة بدون تمييز ، وفي الكنيسة كان يُصلّي مع الطلاَّب ، فلا يداخلُ سريرةَ نفسه سوى نورِ الحق الأحد . وظلَّ كذلك الى ان أنهى دراسته الثانوية عام ١٩٣٦، وتابع في فرنسا وبيروت دراسته الجامعية. وفي العام ١٩٤٢ ظهرت بواكيره الفكرية حين انقطع عن ممارسة المحاماة ليدخل المجلس النيابي، وفي افقه حلمه الكبير : الحكيم - اي الطبيب والأديب والشاعر والفيلسوف ، وفي خضم السياسة ما تركه حلمه هذا يوماً . وحين نؤرّخ لحياة كمال جنبلاط بالتفصيل لابدَّ ان تتجلَّى لنا هذه الحقيقة الراسخة .

بين العربية والفرنسية، ثم الأنكليزية، اخذ كمال جنبلاط يتوسَّع في المعرفة، ويكتنز من مناهل الثقافات العربية الاسلامية والمسيحية والهندية والفارسية واليونانية والمصرية والأوروبية ، مالا يمكنُ حصرُه . فقد كان يتطلَّع للأفق ماضياً وحاضراً، ويرى في نفسه المُقبل او الزَّمن الآتي، بل الطاقة الفرِحة في إبداعها. لأن الحياة عنده فرح ، والسعادة عنده راحة ضمير . وكيف يكون

له ذلك بدون اخلاقٍ وأدبٍ ووجدان وضمير وشعور ؟ إننا عندما نعرف ذلك عنه ، يسقطُ سؤالنا هل كان أديباً شاعراً ، ليعلو مكانه سؤال آخر : كيف كان أديباً وشاعراً ؟

كان موّحداً ، كما هو حال الصَّف الأرفع من الصوفيين المنزَّهين والأدباء والفلاسفة والعلماء؛ ويختلف عنهم بموسوعية توحيده بين النّاس في كل مجال. فالناس همُ ذاته ، وهو من ذاتهم ، إنها وحدة النور ، وحدة العاقل، وحدة العلّة ـ وتبقى الأمَّهاتُ شتّى . ومن وحدانيته استوحدَ ، وتوحَّد ، فامتاز بهذه الشخصية التي شهد له عصرُهُ بها : شخصية الملتزم الشجاع، الحرُّ المبدع، المستقِّلُ المترفِّع ، المتواضع في تعلُّمه وتعليمه. كان يرى في كل مفكرٍ مبدع معلماً له ، ولم يدَّعِ يوماً تعليم أحد، ولكن النَّاس تعلموا منه ، واعترفوا له بفضل علمه ، وأحبّوا أن يخاطبوه بالمعلّم مدى حياته . ولا يكاد يخلو بحث أدبي أو فكري ، ولا حتى قصائد كمال جنبلاط ، من إشارات دقيقة إلى معلميه ومرشديه الكبار : متصوفة الاسلام (العطّار ، الحلاّج ، البسطامي) وحكماء الهند ، وفلاسفة اليونان ومصر ، حتى علماء وفلاسفة وأدباء أوروبا .

وليس من وجه المصادفة أنْ أطلَّ علينا كمال جنبلاط في اول مجهود أدبي باسم مُفْتَخر : بايازيد. وهو اسم له دلالته الكبرى في الحكمة الشرقية المعاصرة ، وبه يُستَّدل على مكانةِ أبي يزيد البسطامي . فقد جمع المُعلِّم قصائد لزهاد الهند وحكمائها، وتعاون على مراجعتها مع الحكيم شري رمانا مهاريشي، وعرَّبها وجعلها تحمل اسماً خاصاً به : بايا ـ زيد، وجعل عنوانها « في وهج التوحيد » فهي عنده بمثابة «وهج الحق » . وهذا الوهج الخاص يرجو منه كمال جنبلاط ان يكون «عوناً للطالب على الصيرورة في مجد النور، وعلى كشف الجوهر ، وعلى تمزيق الحجاب » من نشيد طايومانارفار، ينقل الينا المعلم جنبلاط :

«وطلب ـ المعلّم ـ مني جسدي .
وكلَّ ما أملك ، وطلب مني ايضاً حياتي ،

وبدون تعب ولا ملَلٍ جرَّدني :

« أنتَ لستَ الأعضاءَ ولا العقل ، ولا صفاتها ، لا أحدَها ولا جميعَها،
لست جهلاً ولا معرفة ولا جسداً .
أنت محض وعي .
تامٌّ كالبلور وحرٌّ كالبلوّر.
ولكن يعكسُ للناظرِ الزينةَ المحيطة ،
بينما انا هو كيانك الداخلي الذي يكشف لك عن الحقيقة .
لأنني علمت أنك اصبحت ناضجاً لها » ـ (في وهج التوحيد، ص ٢٩).

ثم يعرِّب باسم «بايازيد »، قصائد اخرى مثل «مونداكا اوبانيشاد » و « نشيد النور » وفجأة يعرِّب بأسمه المعروف لدينا، قصيدة الصديق الخالد لكريشنامورتي . هذه القصيدة ـ الصلاة التي يصفها كمال جنبلاط بأنها : « صلة الأزل بالأزل ، والقدرة بالقدرة، والنور بالنور، وعي الحياة للحياة ، والوجود للوجود ». ولماذا يعتبرها كذلك ؟ تقول القصيدة .

« انت غاية كل شيء / بك وحدك يتم الأشراق . وسعادةُ الدنيا.
حيثما نظرتُ وجدتك أمامي ،ساكناً سعيداً، مالئاً دنيايَ، تجسداً للحقيقة.
انا الحقيقة، انا الشريعة ، انا الملجأ، انا الدليل والرفيق والحبيب ».

وتضيف : « ان السفر الطويل ، يا صديقي ،
قد انتهى عندما تلاقينا »

مع هذا الدليل الصديق ، هذا الرفيق الحبيب ، وله وفيه : يبدأ سَفَرُ كمال جنبلاط وينتهي معاً . أنه لا يبخل بتوضيح النور بوعيه،فيعود بقطرة نوره الى ينبوعها ، كما تعود النقطة الى مركز الدائرة لتكون في كل منها ـ الجزء الكلي هو كالكل الجزئي . ويأتي الصوت الأولي Vhu بصمت وخفوت فيسميه كمال جنبلاط الصوت الصغير The little voice ، ولكنه يرتفع :

« كـما تختبي الألـوهيـة في زهـرة/هكـذا يقـطن حبيبي في نفسي
وكـما يسكن الـرعـد في الجبـال/هكـذا حبيبي هـو في قلبي
كصياح الطير في الغابة السـاكنـة/هكـذا مـلأني صـوتُ حبيبي »

(البوذية ـ مختارات ، ص ٧٨ ، نشر عام ١٩٦٤) .

لكن ماذا بعد هذا الصوت ـ Voix - Vox ؟ إنها الغربة العميقة :

منذ أن لقيتك ، يا حبيبي ، ما عدت أعرف الوحدة .
أنا غريب بين جميع الشعوب ، وفي كل بلد من بلدان العالم،
لكنني أشعر بين جمهرة المجهولين
كأنه يغمرني بكليتي عَبَقُ الياسمين .
هم يحيطون بي ولكني لا أعرف الوحدة . . .
أنا المدعو الى مائدة هذا العالم ، عالم الأشياء والكائنات الفانية
أصبحت منعتقاً من جميع القيود ،
لا أنتسب الى وطن ، ولا توقفني حدود » .

(المرجع السابق ، ص ٨٣ و ٨٤) .

الصوت يستحيل نـوراً في الوعي ، حـريةً في الجـوهر . ومنهـا يبدأ كمـال جنبلاط دائماً وأبداً ، يغيّر قميصَ وجوده ـ الى أن يترك جسدَه في بعقلين :

« ذا الجسد يولد وينمو ويـزول كأنـه قميص من النور يخلعـه وهج النـور فتـذوب في النور ، وذا الفكـر إذْ يطمئن يضمحّـل في الصمت الذي هـو العلم اليقين والذي هو كل شيء . كل علمٍ يضيع ان خرجتَ من أفق النور ، والنور يقظة الحالم عندما يأذن الصحو » .

(المرجع السابق ، نشيد النور ، ص ٩٣) .

□□□

ويسبح كمال جنبلاط بقمصانه الجسدية بين نور الوعي ونور الحرية ، لا يساوم فيهما ، لأنهما كينونته ، ويأتي صوته ، هو ، في كتابه « فرح » ، وهو مختارات له من سبعين قصيدة - ويقابل هذا الكتابَ آخرُ له بالفرنسية ويطل أيضاً في أدب الحياة . ويتحول عنده كل شيء أدباً حياً وشعراً حراً ملتزماً بكرامة الإنسان .

يقول : « الشعر ، أفضل الشعر ، هو الذي يلقي نوراً على كينونة الحياة ، أي على الحقيقة وعلى الجمال . والجمال شعشعة الحقيقة ووجهها المختبىء فينا ، وهي جوهر ذاتنا وسدى ولحمة طبيعتنا الأصيلة الأساسية » (فرح ، منشورات نوفل ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٨) ، ويقول ميخائيل نعيمة في مقدمة « فرح » (ص ٧) : « ويقيني ان الكثير مما في هذه الأناشيد سيبدو لك طلاسم ، إلاّ إذا كنت قد مررت بمثل ما مرَّ به صاحبها من وجع المخاض وغبطة الوضع . ويقيني كذلك أنك ستتوقف طويلاً ، مثلما توقَّفت ، عند أكثر من صورة وفكرة وبارقة . وستحس ، مثلما أحسستُ ، ان الرُّوح الذي يطلّ عليك من هذه الصفحات المثقلة بالرموز ، هو روح متعطّش الى الانعتاق ، الى المشاهدة ، إلى بلوغ نقطة الدائرة النورانية التي يستطيع عندها أن يجهر ، وكله فرح ، بحقيقته وحقيقتك : أنت أنا يا أخي ، أنت هذا الكون بحقيقته ، أنت وجه الرحمن » .

ومن نور الفرح ، وبه ، يتألّق شعرُه ، وهو مستمر البحث : « يعوزنى جناحٌ لأرتفع . . » ، ويجد الجناح ، ويظلّ يرتفع :

« مولايَ ، أدِرْ مرآة وجودي نحوك
لكي لا يعود يُبصركَ أحدٌ سواكَ
ولكي يزول ظلُّ الضمير من أنا أسمي المتطلعة إلى أعراف مجدك »

(فرح ، ص ١٤)

ويرى الغدَ رؤ ية فريدة ـ ونسمعه فقط :

« غداً ستمر الرياحُ الهوج في بيتي
وتهدم الاثقال من فوق كتفيَّ . .
غداً ستسير الخيول الحمرُ في الربّوع
ويرتوي الباشقُ من دم العصفور في ثورة الأحرار .

غداً سأكون ملتحفاً رداءَ الأرض ويتنزَّل المطرُ عليَّ
على جسدي الملهوف الذي ينبري ، في حصيد الغاب ، اقحواناً وزنبقاً .
ثم تأتي الدوالي العوج فتغرف خمرَها من دمي المحرور ،
ومن وجنتيَّ . . .

آه لسكر خمرة الشباب وعثرةِ الخيول في مواكب البطولة !
آهِ للزمهرير يطوي الأساريرَ في عتمة العشاق ،
وانبلاجِ شهودِ العروسِ في مسابح الآلهة »

(فرح ص ٤٩ ـ ٥٠) .

نقول هذا عن شعره ، ولا نزيد . أما أدبه فهو لا يُحدّ . ومنه نقرأ (أدب الحياة ، ١٩٧٤) :

« الصداقة الحقيقية تفتح بابَ القلب أمام معراجِ القلب . . اذ يصعب على العقل وحده ـ والمنطق يابس ناشف ـ أن يتحدى المُطلق . . فلا بد للعقلِ من جناحٍ آخر يتحرك بموازاة جناح العقل : جناح القلب . . الصداقة شيء من ذلك » (ص ١٢١ ، ط ٢) .

« وأفضل وسيلة للارتفاع الى هذا المقام الطبيعي من التنبُّه هو أنْ يعمل الانسان في هذه الحياة ، متجرِّداً عن فكرة الربح والخسارة ، عن الرغبة في الحصول على نتيجة الفعل أو ثمرة العمل . . لأن الرغبة هي القيد في كل ما

نشعر به أو نفعله . . الرغبة ـ لا النشاط ، لا العمل ـ هي التي تقيد الانسان فتربطه برحى طاحون نتائج عمله » (ص ١٣٠) .

« العمل المحرّر من شباك التعلُّق والأثرة وادعاء نسبة النشاط ، هو تحقيق العفوية ذاتها ، هو العودة الى البداهة ، الى الطبيعة ، وبالتالي يكون العمل آنذاك ، حتى المتعب والمنهك والمؤلم منه ، تمجيداً للفرح . لأن كل شيء ، كل كائن في هذه الدنيا ينشط ، يسعى لأجل الفرح . . هو المطلب الأساسي الصميمي للتكوين » (ص ١٣٢) .

« الحرية السياسية يجب أن تكون التزاماً بأهداف التطور الحياتي الشامل ، وهذه الأهداف ترمي إلى ابداع الأفضل والأسلم ، والأقدر كفاءةً ، والى تمثيل القيم الخلقية والمعنوية والروحية التي تؤلف جوهر وروح المجتمع . . وإلاّ فقدت الحرية كل محتوى ايجابي وأضحت بدون غاية ، وحُجبت عن كل طُلْبَةٍ للإرتقاء ، أي للخير والوعي والسعادة ، وهو الوجود الحقيقي » (ص ٢٦٠ ـ ٢٦١) .

□□□

هذه مقاربة ، بل اطلالة صغيرة على أدب كمال جنبلاط وشعره ، وحين يتسنىً لنا الأنْسُ بأدب ظلَّ يتفتَّقُ مدى ٣٤ عاماً ، وبشعر ظلَّ ينمو طيلة ٢٣ عاماً ، سيحقُّ لنا أن نصدر حُكْماً في أدبه وشعره . أما الآن ، فنكتفي بومضةِ نورٍ في أفقه .

٢٨/ ٣/ ١٩٧٧/ د . خليل أحمد خليل

[٤] تراثُ كمال جنبلاط

١ ـ تراثُ كمال جنبلاط هو تراثٌ أصيلٌ إبداعي ، بقدر ما هو تراثُ الانسان الحقيقيِ : في العمق والحضور والأفق . إنه تُراث التغيرٍ والتطور ، الثّورة والنظام . تراثُ الفرادَةِ الجماعية ، والحرية الواعية الملتزمة . تراث الوحدة في صيرورة التنوُّع ، وتراثُ الكثرة البشرية الكثيفة ، المُتلطِّفة في وحدة نوعها ، والمترقية بروحيَّة العقل الى أحديَّة الاصطفاء القيادي . وبذلك يندرج تراث كمال جنبلاط الفكري فِي سياقِ الانسانية المتآخية في قوميات الشّعوب ، وانبلاجات الأمم الحضارية ، ومسارات التجمُّع الانساني حول محور الحقّ . فكمال جنبلاط هو الآن صوتُ لبنانَ الجديد ، بقدر ما كان في تجربة نضاله الطويلة ضميرَ الشَّعب اللبناني وشاهدَ الإيلافِ العربي وداعيةَ التضامنِ العالمي . من هُنا ، نَرى الى تراثه كنوعٍ فكريٍ مقبل ، نحتاجُه وتحتاجُه معنا شعوبٌ كثيرة ؛ ولا نرى إليه كمعطًى سَلَفيٍّ ، كماضٍ يموت . إنها شهادة العَصْر لقضيَّة الانسان ـ الجوهر المتنزّل في الوجود ، والوجود الباحث عن جوهر . تراث كمال جنبلاط ينطوي في وجوده الظّاهر على بذرة هذا الجوهر . فهو تراث التطوّر ، بدون تقليدٍ أو جمود ، يعرضُ نفسه في مرآة وعينا ، ويحثُّنا على استشفافِ كُنْهِ الأكناه . وهو ، أيضاً ، الإنسانُ المبدعُ ذاته في كل شيء به وحوله ، الباحث عن لغةٍ لنوعه البشري ، المؤسسُ لقضيَّةٍ إنسانيَّة جديدة .

٢ ـ يبدأ تراثُ كمال جنبلاط من مسألة مزدوجة : تمثُّل العقل للعصر ،

وتمثُّل طَفَراتِ التغيُّر البشري الكُبرى وانعكاسها في مجاري التاريخ الحديث والمعاصر . بتعبير آخر : كان المنطلق الأول في تفكير كمال جنبلاط هو التأمل في حضارات العالم القديم والجديد ، واكتناز فلسفاته الكُبرى . فكان المتأمل المتمثِّل يطغى ، عنده ، على الباصر المُبتكر . وكان الصَّمت التَّوحدي يهيمن بقوَّة على إمكانات التبلور الفكري في باصرة كمال جنبلاط - فكانت حافظتُهُ تغتني وتكشف بغناها ما وراء العينِ من تجريدات العقل وملموسات اليدّ . فإذا كان كمال جنبلاط يتلمَّس طريق رؤيته الخاصة ما بين ١٩٢٧ و ١٩٤٣ ، من خلال الكُثارية الثقافية التي ارتضى لنفسه بالخوض في أشتاتها ، فإنه في الآن ذاته كان يجهدُ بكل قواه ليبصرَ الخيط الجامع ، فلا يتوهُ في متاهة التنوُّع ، ولا يجمد في سكونية الوحدة الفكرية . فكان يتلمَّسُ من خلال الفلسفة والقانون والاجتماع والأدب ، مراقِي النَّفْس الانسانية الى مطامحها الكبرى ومنازعها الجمَّة . فماذا تريدُ هذه النَّفس ؟ وكيف ؟ ومتى وأين ؟ لقد توغَّل كمال جنبلاط في فلسفة الانسان ، بكل تجلياتها الأدبية والعلميَّة ، ورأى فيها صوتاً مُفْرَداً ، هو صوت العقل الانساني الواحد ، المؤتلف في وحدة أصله واستهدافه ، المختلف في كثرة تمثّلاته وطرائقه . وحاول في مجلى المرآةِ الصامتة أن يرى في العرفان علماً ، وفي العلم عرفاناً ؛ في القديم القديم جديداً ، وفي الجديد الجديد قديماً ، وغاصَ عميقاً في أقدم فلسفات الهند وفارس ومصر واليونان والقرون الوسطى والاسلام والمسيحية ، وفي حضارات الصناعة والتكنولوجيا وألوان الفلسفة المعاصرة لهذه الحضارات . فلأي فلسفةٍ أنتمى كمال جنبلاط ؟ ولأية حضارةٍ ينحازُ علمه وعرفانُه ؟ إنَّ الإجابة السريعة عن هاتين المسألتين تبدو لنا مضرَّة ، رغم شيوع الإعتقاد في انتمائه الى فلسفة الهند مثلاً . والأجدى أنْ تظلَّ أبوابُ البحث مفتوحة مثلما كان كمال جنبلاط منفتحاً على التعدُّد ، متأملاً في التوحُّد ، وقد لا تبدو ، على السطح ، هذه العقلانية الصارمة التي تميَّزت بها حياة وأفكار كمال جنبلاط - ولكنها موجودة وتستحق الاكتشاف والاكتناه . وقد يغيب عن البال المنهج الحاكم لسيرورات تأمل وتفكُّر كمال جنبلاط ، وهذا يستدعي

بدوره التوقُّف والتدقيق . وبقدر ما نبتعد عن الابتسار وأحكام التقويم المسبق ، يحقُّ لنا أنْ نشخّص هذه التجربة المليئة التي عاشها كمال جنبلاط ، دون أنْ يغيب عن فهمنا أنه كان يرى العقل في كل شيء ، ويرى نور الحق في كل عقل ويمكنُ الإضافة أنَّ انحيازه للفلسفة كخط عقلاني وتجربة تأملية في اشكال الوجود البشري ومضامين استبطانه وانبلاجه ، كان بذرة التزامه بقضية الانسان بخاصة ، والانسانية بعامة .

٣ ـ وربَّما كان كمال جنبلاط يبدو ، قبل ١٩٤٣ ، بعيداً عن السياسة . وهذا يحتاج الى تدقيق ، إذ كيف يعقل لانسان ، من طرازه وموقعه ووعيه ، أن لا ينظر في مشاغل الوجود والمصير ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ؟ قد يكون من الخطأ الافتراض بأنه لم يتأثر ولم يهتزّ لما كان يجري ، والأصح الافتراض على الأقل أنه كان يراقب بصمت حركات التاريخ والشعوب . ليطلَ على السياسة بفلسفةٍ ما . وإذا تجاوزنا هذا الأمر ، ينبسط أمامنا الأفق ما بعد ١٩٤٣ ـ بمعزل عن كونه جاء إلى السياسة راضياً أو مكرهاً ـ ، حين فَلْسَفَ السياسة ، وأضفى عليها من عقلانية المنهج وانتظام التفكير ما أولد جديداً في السياسة اللبنانية التقليدية ، لقد أخرج كمال جنبلاط السياسة اللبنانية إبانَ الانتداب الفرنسي (٤٣ ـ ١٩٤٦) إلى طور الفكر السياسي الطامح الى الاستقلال الفلسفي نهجاً وتصوُّراً . وقد اتسمت سياسته حتى اعلان تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي في ١٩٤٩/٥/١ ، بالبحث عن لغة فلسفية للسياسة تحمل القضيَّة التي سيكرّس لها حياته ، وهذا ما عمل عليه مع نُخبةٍ من المفكرين والمثقفين . فكانت بواكيره الفكرية تتراوح بين المقالة والندوة والمحاضرة . . ويعتبر ميثاق الحزب أول عملٍ تأليفي ، زاوج فيه بين الفلسفة والسياسة : فلسفة الوحدة والتغيُّر ، وسياسة الصراع .

٤ ـ ثم تنوَّع ، بعدئذٍ ، تراثه بين الترجمات الشعرية الفلسفية وبين الأبحاث السياسية والتاريخية والدينية ، فكانت ، عنده ، بداية مرحلة

استخلاص الخيوط الفكرية ، تمهيداً للتنظير الفلسفي السياسي الذي يتبدّى في أكثر من مُعْلَمٍ : بين الديمقراطية الجديدة والمسألة القومية ونقد الجمودية الاعتقادية ، يتوهَّج الشاعر الخجول ، هذا الأديب المتصوف الذي يمتاز بنزاهة الانسان المُتعمق في تراث متنوّع ومتحرّر في آن . ويبقى السؤال الكبير : كيف تأتى له ذلك كله ؟ إن كتابه « فيما يتعدّى الحرف » يضيء لنا طريق الحصول على إجابة . فهو جدليٌّ في خياره الجوهري ، يتمنّى التمثل العقلي ضد الاعتقاد النَّقْلي ؛ وهو كليٌّ الإيمان بالعقل المُطلق ، ولهذا فإن توسعه في حقول العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسانية كان يزيد من توضيح فلسفته السياسية ـ فلسفة التقدم بالصراع ، والتطور بالثورة المنتظمة ، ـ وكان ذلك ينعكسُ ، بدوره في كتاباته السياسية سواءً « حقيقة الثورة اللبنانية » أو « السياسة اللبنانية : أوضاع وتخطيط » ؛ إلى أنْ أرسى وحدة الفلسفة والسياسة في كتابه « ثورة في عالم الانسان » ، المعبّر بعنوانه ، والممتلىء في مضامين فصوله ، ففيه نجد معاً : المحاضر الجدلي ، والخطيب ، والمحدّث والناقد في كل اتجاهٍ ومستوًى ، مثلما نجد في مجمل كتاباته الأخرى (من المقالات السياسية والتصريحات ، الى البيانات والدراسات والمحاضرات والمؤلفات اللاحقة) وحدة التوجُّه عنده ككاتب وكقارىء .

لهذا يبدو تراث كمال جنبلاط عصيّاً ومغلقاً ، ولكن بقدر ما نحاوره ونعايشه يتفتح كالزَّهرة التي استشهدت ، وأضاءت ، يوم ١٦ آذار ١٩٧٧ .

[د . خليل أحمد خليل]

[٥] تعريف بسيرة كمال جنبلاط الفكرية

في العام ١٩٧١ ، طلبت مفوضية التربية والمعارف من مجلس القيادة في الحزب التقدمي الاشتراكي الاذن لها بجمع تراث الحزب ، وأساسه تراث كمال جنبلاط ، وكان ردُّ مجلس القيادة بالموافقة ، فباشرت المفوضية باعداد المجلد الأول من أعمالها وقد صدر بعنوان « ربع قرن من النضال » مع مقدمة لكمال جنبلاط ، سنة ١٩٧٤ . ثم جاءت الأحداث ، فتراجع هذا المشروع خطوات الى الوراء ؛ ولكن استشهاد المعلم كمال جنبلاط في ١٦/آذار/١٩٧٧ ، حفّز المفوضية مجدداً ، لكي تستأذن مجلس القيادة المباشرة بجمع هذا التراث العظيم ، لقائدٍ معلّم بكل معنى الكلمة . ومرة ثانية ، كان مجلس القيادة إيجابياً ومشجعاً للغاية ؛ وقد ساهم المجلس السياسي للحركة الوطنية ، بتغطية نفقات هذا العمل الجليل ؛ وكان لنا في عملنا المتواضع تشجيع كبير من رفيقنا رئيس الحزب الاستاذ وليد جنبلاط ، الذي محضنا كامل ثقته ودعمه الأدبي والمادي ، ولسان حاله يقول : « التراث أهم شيء ؛ لا بد من جمعه وتصويره بسرعة » . فقامت اللجان من الباحثين والمحققين بهذا العمل ، مقدمة من الايجابيات والتضحيات ما يجعلنا عاجزين عن اسداء الشكر لها باسم مفوضيتنا وباسم مجلس القيادة .

وبعد ، ما هي هذه السيرة الفكرية لكمال جنبلاط التي ننشرها لمناسبة ذكرى ميلاده الثانية والستين ؟

إنها تعريف أولي ، بالعنوان وبالرقم ، بتراث كمال جنبلاط الفكري ؛ والسيرة الفكرية هذه تشتمل على خلاصة الأعمال التي قام بها رفيقنا الأستاذ علي يونس منذ سنتين ونيّف ، وتنقسم الى اثني عشر باباً . ومن التدقيق الاحصائي بهذه الأبواب ومتفرعاتها ، يتبينّ لنا ما يلي :

١ ـ الافتتاحيات في الصحافة اللبنانية	عددها	١١٣٣
٢ ـ المؤلفات والمنشورات الفكرية	عددها	٠٠٦٣
٣ ـ الدراسات والتحقيقات	عددها	.٤٦٤
٤ ـ المحاضرات والندوات والمقابلات	عددها	٠٨٨٨
٥ ـ الخطب والكلمات	عددها	٠٣٠١
٦ ـ البيانات / التصريحات / المقابلات السياسية	عددها	١٢٧٠
٧ ـ بيانات الرئاسة السنوية	عددها	..١٥
٨ ـ رثاء / أدب ـ أشعار ـ فنون	عددها	٠١٠٧
٩ ـ وثائق	عددها	٠٠٩٧
١٠ ـ الحزب والأحزاب	عددها	١٢٩
١١ ـ شهادات	عددها	٠١٦١
١٢ ـ مواد لتاريخ كمال جنبلاط		٠٠٨٧
مجموع الفقرات		٤٧١٥

وهذه الفقرات بدورها تستحق بعض التوضيحات المناسبة :

أولاً : ان مقالات كمال جنبلاط الافتتاحية البالغ عددها ١١٣٣ مقالة وافتتاحية ، منشور معظمها في الأنباء بالعربية وبالفرنسية ؛ وتنقسم هذه المقالات كما يلي :

ـ مقالات بالعربية ١٠٣١ .

ـ مقالات بالفرنسية ١٠٢ .

وهي موزعة على ١٩ جريدة ومجلة ، تأتي الأنباء في مقدمتها :

- مقالات بالعربية من ١٩٥١ الى ١٩٧٧ ٩١٣
- مقالات بالفرنسية من ١٩٦٩ إلى ١٩٧١ ٠٧٥

وتتوزع بقية المقالات ، حسب الأهمية ، على الجرائد التالية :

المحرر - اليوم - صوت الأحرار - الأوريان - النداء - أخبار المجتمع - جريدة الساعة - الطيار - التلغراف - السياسة - الأحد - الجريدة - الزمان - الصفاء - الشعب - النهار - لسوار - مجلة الجزائر -

ثانياً : تبلغ المؤلفات والمنشورات ٦٣ فقرة ؛ موزعة كما يلي :

١/ كتب وتأليف :	١٤	٤/ دراسات ومقدمات	٠٧
٢/ منشورات معربة :	٠٦	٥/ منشورات معربة عن الفرنسية	١٠
٣/ كتابات حزبية	٢٠	٦/ منشورات بالفرنسية	٠٦

ثالثاً : أما باب الدراسات والتحقيقات البالغ عدد فقراته ٤٦٤ فهو يشتمل بدوره على ١٦ صنفاً ، أهمها الدراسات التي تتناول الوضعين اللبناني (١٥٢) والعربي (٨٠) .

وهناك أبحاث مختلفة : فلسفة جدلية (٢٣) ، اقتصاديات (٥٠) ، حول القومية (٦) ، التقدمية الاشتراكية (٢٢) ، الاشتراكية والماركسية (١٢) ، الحريات (١٢) ، الديمقراطية (٣١) ، السلم (٨) ، علوم انسانية (١٨) ، اديان (٩) ، تاريخ وحضارة (١٢) ، تربية وتعليم (٨) ، حقوق المرأة (٣) رحلات وانطباعات (١٨) .

رابعاً : لقد تميز كمال جنبلاط بنشاطه الخاص على صعيد تقديم المحاضرات وعقد الندوات والمقابلات . ولقد استثنينا في هذا الباب محاضراته في الجامعة ، وندواته داخل الحزب التي لا تُعدّ ولا تحصى ؛ فبلغ مجموع ما

أحصيناه ١٨٨ محاضرة وندوة .

خامساً : من الممتنع رصد كل خطابات كمال جنبلاط ، إلا أن إحصائية ما توفر لـدينا عن الفتـرة الممتدة من ١٩٤٣ إلى ١٩٧٦ ، تفيـدنـا أن في التـراث ٣٠١ خطبة ، منها خطبه في المجلس النيابي وفي المنـاسبات والمهـرجانـات الشعبية .

سادساً : على صعيد البيانات/التصـريحات الصحفيـة السياسيـة ، اشتهر كمـال جنبلاط أما بتصريح يومي وأما بعدة تصريحات في يوم واحد .

ومن رصـدنا لبيـاناتـه وتصريحـاتـه الصحفيـة مـا بـين ١٢/١/١٩٤٥ و ٢٩/١٢/١٩٧٦ يتبـين لنا أن عـدد البيانـات الصحفيـة حسب عـددهـا الـزمني ـ وليس تكرارهـا الصحفي ـ هو ١٢٧٠ بيـاناً أي بمعـدل وسـطي يقارب الـ ٤٢ بياناً سنوياً .

سابعاً : تميز كمال جنبلاط في مؤتمرات الحزب السنوية والدورية ، بتقديم بيـان شـامل ، يعـرف ببيان الـرئاسـة السنوي ، وهـو يتضمن مقدمـة فلسفيـة وتحليلية ، مع فقرة عن الوضع اللبناني ، فالوضع العربي ، والعالمي ، ثم الـوضع الحـزبي ، وصولاً الى طـرح منهج عمـل للحـزب . وتمتـد هـذه البيانات البالغ عددها خمسـة عشر عـلى الفترة مـا بين ١٩٥٥ و ١٩٧٤ ، تـاريخ انعقـاد آخـر مؤتمـر للحـزب ؛ وبـالـطبـع انعقـدت اجتمـاعـات للانتخابات كما في ١٣ نيسان ١٩٧٥ ، وأيار ١٩٧٧ ، ونيسان ١٩٧٩ .

ثامناً : إن كمال جنبلاط الموسوعي كان توّاقاً للتعبير عن كل شيء ؛ فخلَّف من أنواع الرثاء الأدبي ٤٢ قطعة ، ومن القطع والأشعـار غير المنشـورة ١٧ ، كما خلَّف رسوماً بالأسود والأبيض وبالألوان على دفتر قديم ، بلغ عددها ٤٨

تاسعاً : يضم تراث كمال جنبلاط مجموعة من الوثائق والمذكرات الخاصة بمرحلة

الاستقلال واحداث ١٩٥٨ واحداث ٧٥ ـ ١٩٧٦ . وقد بلغ مجموع
هذه الوثائق ٩٧ وثيقة من احجام مختلفة .

عاشراً : ان كمال جنبلاط وحزبه التقدمي الاشتراكي متلازمان في المسيرة النضاليَّة وفي السيرة الفكرية . ويضم التراث ١٢٩ فقرة خاصة بالحزب والأحزاب ، منها : تأسيس الحزب ٣٢ ، تنظيم الحزب ٢٤ ، سياسة الحزب ١٩ ، الحزب والأحزاب اللبنانية ١٨ ، الحزب والأحزاب العربية ١٠ ، العمل الجبهوي ٢٦ .

حادي عشر : كان كمال جنبلاط موضوع شهادات في حياته وفي استشهاده ؛ والشهادات المتوفرة في التراث معظمها بعد استشهاده ، وقد بلغ المجموع ١٦١ فقرة حتى الآن ، ونعتقد أن علينا بذل جهود جديدة لجمع المزيد من الشهادات الموزعة في أنحاء العالم .

ثاني عشر : ان شاغلنا ، فضلاً عن جمع التراث ، كان تكوين مادة تاريخية تساعدنا على وضع تاريخ كمال جنبلاط ، سيرة حياته ، كمدخل لسيرته الفكرية ، ولنشر أعماله الكاملة ؛ وقد بلغ عدد الفقرات التي جمعناها على شكل « تاريخ شفهي » ٨٧ فقرة .

واننا نقدم هذه السيرة الفكرية ، بمثابة تعريف بعقل كبير أصرَّ على مخاطبة كافة العقول ، وتراثه هو تأكيد على هذا الاصرار .

رئيس لجنة تراث القائد الشهيد
الدكتور خليل أحمد خليل

* * *

[٦] كمال جنبلاط والثورة الفلسطينية

■ ليس كمال جنبلاط مؤيداً للقضية الفلسطينية، بل هو واحد من القادة القلائل الذين اكتشفوا المغزى التاريخي والثوري لهذه القضية. وتعامله معها مرتبط بنهجه العام في السياسة ، بنضاله الديمقراطي الاجتماعي والديمقراطي السياسي والديمقراطي الوطني او القومي. فلا تنفصل عند كمال جنبلاط المعرفة السياسية عن الممارسة النضالية ، بل يتواءم المبدأ والمسلك ، يتآخيان في وحدة تتم بالارتقاء والاكتمال، وبهذا المعنى كان كمال جنبلاط في فلسفته السياسية تمامياً او كمالياً، فقد كان ، على اخذه بالاسلوب الجدلي الصحيح ، ينشد التمام من كل شيء، وفي كل قضية . ونجد عنده من الامور البدهية ، الوضعية والموضوعية، ان تكون الثورة هي كمال القضية الفلسطينية، تماميتها، اذ بدونها لا تنتصر القضية .

فكيف نظر كمال جنبلاط الى قضية الشعب الفلسطيني، ثم الى ثورته ؟ وكيف تعامل معهما ؟ وماذا تمنى على العرب والثوريين الفلسطينيين ؟

كان كمال جنبلاط يعتبر قضية الشعب الفلسطيني قضية وطنية عادلة ، وانها قضية انسانية واخلاقية، تمس جوهر الالتزام السياسي لدى كل انسان، بقدر ما تمس التزام العرب القومي والتزام الفلسطينيين انفسهم تجاه قضية وجودهم المصيري والمستقبلي. ومنذ بدايتها، اعتبرها كمال جنبلاط انها قضيته

هو بالذات ، قضيته كانسان عام وقضيّته كمواطن لبناني ينتمي الى العروبة ثقافة وقضيةواجتماعاً . واكتشف ، باكراً، ان لا سبيل للدفاع عن ارض فلسطين بدون شعبها، وتمكينه من الأعتماد على نفسه، وتركه يتسلح بالفكر السياسي المناسب للقضية، وبالسلاح العملي - سلاح المال وسلاح القتال - المتلازم مع مستلزمات الرد على الغزوةالصهيونية وتشدد كمال جنبلاط في مقاله «لبنان والعالم العربي »، المنشور يوم ٣٠ ديسمبر ١٩٤٧ في مجلة «دفاتر الشرق » بالفرنسية، تشدد في التأكيد على ضرورة القيادة الديمقراطية للصراع العربي مع قوى الاستعمار والغزو الصهيوني؛ فهذه القيادة تستقطب قدرات الشعب النضالية حولها ، وتفسح في المجال امامها لخوض الكفاح الشعبي القادر وحده على سحق القوى المعتدية. ومنذ ذلك الحين ، اعتبر ان قضية الشعب الفلسطيني ستكون قضية العصر ، اي قضية الانسانية برمتها ، وسيتوجب على العرب التضحية ، وعدم اضفاء الخلافات العربية على النضال الفلسطيني القائم والمستمر في شكل انتفاضات شعبية وتحركات ثورية جماهيرية، وكذلك الابتعاد عن التدخل الاناني في الشأن الوطني الفلسطيني، بحيث يترك للثوريين حق ممارسة ثورتهم على أرضهم، ويتوجب على العرب والشعوب الأخرى اسناد الكفاح الثوري الفلسطيني اسناداً متجرداً. وكان نبوئياً في اشارته ، في آخر مقاله المذكور، حين قال : ربما يتوجب على لبنان ان يضحي ذات يوم بكل شيء في سبيل حرية شعب مظلوم ومقهور كالشعب الفلسطيني، بل ربما توجب عليه ، كبلد ديمقراطي، ان يفعل ذلك دفاعاً عن حرية انسان مقهور واحد !

■ اما في «يومياته » الموضوعة ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٩ ، والمنقطعة عند هذا التاريخ، فيشير كمال جنبلاط الى مسألتين خطيرتين :

الاولى : مسألة التقاعس العربي العام عن اسناد الكفاح الوطني الفلسطيني، اسناداً متوافقاً مع مصاعب الوضع الفلسطيني الميداني، ومع خطورة اعلان « دولة إسرائيل » على أرض فلسطين .

الثانية : مسألة التخاذل الذي ابدته السلطات اللبنانية تجاه الغزو الصهيوني الذي شمل عدداً من القرى اللبنانية ، بقصد اقتطاع بعضها واحتلاله ، دون مقاومة حقيقية من جانب الدولة ، ودون افساح المجال امام المواطنين اللبنانيين في التسلح للدفاع عن الوطن. وهنا رأي كمال جنبلاط تماثل الوضعين الفلسطيني واللبناني بخصوص مقاومة الغزو، مع فارق الانتداب وفارق جهة الوصاية . ويذكر كمال جنبلاط حواره مع رئيس الجمهورية آنذاك، الشيخ بشارة الخوري ، الذي دار بينهما حول مستقبل لبنان امام الغزو الصهيوني ، وخطورة الصهيونية على « العصبية الطائفية» داخل لبنان. فأشار الى ان الصهاينة يقومون بنزهات عسكرية داخل الاراضي اللبنانية الجنوبية، ولا شيء يمنعهم ، آنذاك ، من الوصول الى صيدا وسواها. وكان موقفه : اذا كنتم لا تريدون أو تخافون من الدفاع عن ارض الوطن ، فدعوا هؤلاء الفلاحين البسطاء، الاوادم، يدافعون عن ارضهم.

إن وعي كمال جنبلاط للقضية الفلسطينية كان عميقاً وموصولاً بتفرعاتها على الصعيد العربي : وبالنسبة الى الصعيد اللبناني، كان يرى ان الصهيونية ستكون من العوامل المعززة والمصعدة للطائفية ـ او صهيونية الداخل ـ والمدمرة للبنية الوطنية اللبنانية الهشة المتمثلة في دولة الاستقلال والمجتمع الاستقلالي اما بالنسبة الى الفلسطينيين الوافدين الى لبنان كما وفدوا قسراً الى اقطار عربية اخرى ، فكان كمال جنبلاط يرى انه من الضروري التعامل معهم كشعب شقيق، كأخوة ، وواجب الاخوة يستدعي المساواة في المعاملة، وليس القهر والظلم او الأضطهاد. المضاف الى اضطهاد العدو الصهيوني ولم تكن السياسة اللبنانية الرسمية متفهمة لمغزى هذا الموقف ، كما كانت سياسة «المؤتمرات العربية » غير جادة في اسناد قضية هذا الشعب، الأمر الذي جعل كمال جنبلاط يكتب في اكثر من افتتاحية، في مطلع الخمسينات : « ما أجتمع القادة العرب في مؤتمر خاص بالقضية الفلسطينية الا وخرجوا بموقف تآمري ، في غياب الشعب الفلسطيني وممثليه ».

والحقيقة ان معارضة كمال جنبلاط الطويلة الامد ، وكفاحه السياسي ، الديمقراطي والثوري ، كان يصب، فيما يصب ، في مجرى القضية الفلسطينية. من نضاله على رأس «الجبهة الاشتراكية الوطنية »، ثم عقده مؤتمر الاحزاب الاشتراكية العربية في بيروت عام ١٩٥١ ، الى انشائه « الجبهة الشعبية الاشتراكية »، الى اسناده كفاح مصر وعبد الناصر بوجه العدوان الثلاثي ، حتى خوضه معارك العروبة ، ومنها عروبة فلسطين ، ما بين ١٩٥٧ و ١٩٥٨، وخروجه منتصراً مع شعب لبنان بتسوية تخدم المبادىء السياسية التي قامت لأجلها تلك الانتفاضة الوطنية في ظروف النهوض القومي العربي العام ، ومع بدايات التيقظ والتوجه الى العمل الفدائي الجزئي وغير المنظم . ويعتبر ابعاد لبنان عن «حلف بغداد» وعن الاحلاف الاستعمارية في المنطقة، نصراً حقيقياً للقضية العربية ، ولا سيما القضية الفلسطينية التي سنجد في هذا الاخ الصغير سنداً كبيراً . ومضحياً لا تماشيه في التضحية سوى ارض فلسطين ذاتها .

وقبل حرب حزيران وإبانها ، وفي ضوء ما ترتّب عليها من نتائج عسكرية وسياسية ، وعى كمال جنبلاط خطورة تجدد العدوان الصهيوني على لبنان ، وضرورة الرد العربي الثوري ، رد الفدائيين العرب، رد المقاومة العربية التي كان يراها متجسدة في إعداد جمال عبد الناصر جيش مصر لتحرير الأرض ، وفي قيام الشعب الفلسطيني بنهضة ثورية ، تلك النهضة اعتبرها كمال جنبلاط منطلقة من العمل الفدائي ، الذي حاوره وناصره منذ العام ١٩٦٨ ، وآزره كحزب درب وسلح دفاعاً عن لبنان الحاضن للثورة الجديدة ، ومقاومة للغزو الصهيوني المتصاعد ضد لبنان وشعبه الآمن ، المستضيف لاخوانه الفلسطينيين، ولقد تألق كمال جنبلاط منذ العام ١٩٦٩ ،وحتى استشهاده كنجم أخضر للديمقراطية الأصيلة وللثورة المعاندة. وليس مصادفة، اقدامه في العام ١٩٧٤ ، خلال مقدمته لكتابنا «ربع قرن من النضال » على تحديد شروط التسوية والرفض ، فربط كل تسوية بالمبادىء السياسية، واعلن ان لا تسوية على حساب المبادىء، وأكد «ان الرفض.. هو المعارضة الحقيقية . . » وغني عن كل تعريف دوره القيادي البارز

على صعيد «الجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية»، وعلى صعيد قيادة الحركة الوطنية اللبنانية لمواجهة المؤامرة السوداء على لبنان والثورة، وتنظيره وممارسته لما اسماه مخلصاً: «الثورة المشتركة» فقد اكتشف انه لأول مرة في التاريخ العربي المعاصر يكافح شعبان عربيان كفاحاً مشتركاً مباشراً، قائماً على الديمقراطية والثورة، لصد عدوان صهيوني مشترك. وكان ينبه دائماً الى خطورة انزلاق الثورة عن اهدافها تحت ستار الديمقراطية، وخطورة سقوط الديمقراطية تحت ستار الثورانية. اماالثورية الصحيحة فهي التي تبني الثورة ديمقراطياً، وتصون كفاحها بتعميق الديمقراطية كثورة سياسية.

■ ان كمال جنبلاط مارس السياسة وانتقدها. انتقد نفسه وحزبه، كما انتقد حلفاءه، اخوانه، واخصامه الحقيقيين الوهميين ـ لأنه كان في عمق فلسفته يعتبر انه لا خصم في الواقع والجوهر، بل هو وهم الخصومة الذي يغشى الابصار والافئدة. كان يضحك من الأوهام، ويسعى الى النقد الموضوعي الرصين والأمين: فلا وصاية للثورة على الديمقراطية، ولا احباط للثورة باسم اية ديمقراطية او اي نظام. بل علينا ان نحقق معاً الثورة بالديمقراطية او الديمقراطية بالثورة. ومع تعاطفه الشديد مع الثورة الفلسطينية وقيادته العنيدة للحركة الوطنية اللبنانية، كان كمال جنبلاط متشدداً في نقده وتقويمه للثورة وللحركة، كان يطلب من الثورة ان تتصرف على ارض لبنان تصرف الضيف الثوري والجيش الشقيق والحليف، وكم كان متأثراً بقول الشهيد ابو يوسف محمد يوسف النجار، للأخوة الفلسطينيين: «اذا لم تحافظوا على ارض لبنان كأرض وطنية لشعب شقيق، فلن تكونوا وطنيين على ارض فلسطين». وغاية كمال جنبلاط كانت منذ العام ١٩٤٧. ان تكون ارض لبنان الوطنية متراساً لتحرير ارض فلسطين الوطنية والعربية، وكان يعتبر ان الخطر الحقيقي علينا مصدره الاستيطان الصهيوني، المتخذ شكل الغزو المستمر والمتصاعد، واما بدعة التوطين فغايتها ادخال الفتنة والمفسدة الى بيت الاشقاء المشترك. ان وحدة لبنان مقدسة عند كمال جنبلاط كتحرير فلسطين. بل هما متعادلتان. فلا تفريط بوحدةلبنان

مقابل اي شيء آخر، ولا تفريط بتحرير التراب الوطني الفلسطيني مقابل اي وهم توطني او تشريدي جديد.

■ لقد تعامل كمال جنبلاط مع الثورة الفلسطينية كما يتعامل القادة الثوريون الديمقراطيون الكبار، وتمنى لها الوحدة ، الجيش الثوري الموحد، الاستقلالية الوطنية السياسية، ترسيخ جبهة الشعب الفلسطيني كبنيان مرصوص على ارض الوطن المحتل وحيثما وجد فلسطيني يكافح للعودة، الصندوق المالي المستقل عن كل أنانية أو فئوية أو مساومة. واعتبر أن هذا هو السبيل الإستقلالي الى تحرير فلسطين، وان واجب الأمة العربية هو دعم هذا السبيل بدلاً من معارضته او الاعتراض عليه. فكيف بمن تنازلوا واستسلموا وبمن يستعدون للمهادنة والمقايضة ؟ وكيف يكون شعب فلسطين مقهوراً ويسكت شعب لبناني عن وحدته الوطنية والمعاندة في الدفاع عن حق هذا الشعب ؟

ان مستقبل الثورة الفلسطينية رهن بالقرار الفلسطيني الثوري ، التقدمي والديمقراطي معاً ، ورهن بتطور النضال العربي العام لصد المشروع الصهيوني وتحويله عن تحقيق اهدافه، تمهيداً لضربه في مواقعه الفاصلة وان كمال جنبلاط وحزبه ، الذي يقوده الرئيس الأستاذ وليد جنبلاط ، يصر على مواصلة المسيرة لتوحيد لبنان وطناً علمانياً ديمقراطياً عربياً لجميع أبنائه ، ولتحرير فلسطين وطناً لكل أبنائها، ومدخلاً الى التحرر القومي العربي في اعلى مراحله في نهايات القرن العشرين . وأمنية كمال جنبلاط تحققت باستشهاده على الأرض اللبنانية، لكي يقوم لبنان حياً متحداً، ولكي تظل راية الثورة تعلو فوق كل الرايات، الى ان يبلغ العرب نصرهم الأكيد في معارك فلسطين والنفط والتقدّم .

(فلسطين الثورة ١/١/١٩٨١)

شهادة الدكتور خليل احمد خليل.

[٧] ـ الشيخ محمود زيدان (مقابلة خاصة)

«قبيل مصرعه الغادر بساعتين، نهار الأربعاء ١٦ اذار المشؤوم وعند الساعة الواحدة تماماً كان يقوم بتعمير حافة حائط ويزرع شجرة جوز مع حافظ الغصيني وفوزي شديد ومحمد درويش ، وقد طلب مني قليلاً من الطعام ، فقدمت له خبزاً اسمر وبيضاً ولبناً ، فأكل وشرب وكان يبدو زائغ البصر ، في نفسه مسحة من كآبة . ثم نهض متثاقلاً وركب سيارته برفقة مرافقيه وخادمه الى المختارة حيث استبدل ثيابه وترك المنزل في الثانية تماماً قاصداً عاليه . . . وعند اعلى مفرق دير دوريت اطلقت النيران عليه . . »

[٨] الشيخ عبد الله العلايلي :

« ان انوال القدر التقت فيه مرتين. يوم قدّمته «كمالاً » ، ويوم انبتته من «المختارة ». لتكون النسيجة الكمال المختار[1].

[٩] محسن ابراهيم :

« رجل الثورتين القومية العربية والديمقراطية اللبنانية . . . »[2]

«تعامل كمال جنبلاط مع قضية فلسطين على انها القضية المفتاح التي

(١) كتاب الأبناء ، نيسان ١٩٧٧ ، ص ٦٥ .

(٢) من خطابه في الاونيسكو ١/٥/١٩٧٧ .

تختزل اليوم كل مستويات النضال العربي من اجل التحرير القومي والوحدة ، من اجل التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي[1] .

[١٠] ابو عمار :

« ان شعبنا الفلسطيني اللاجىء وجد في كمال جنبلاط واخوانه في الحركة الوطنية صدراً حنوناً، وجد فيهم اخوان طريق وزملاء درب ورفاق خندق واحد ودمٍ واحد وقضية واحدة » .

[١١] لطفي الخولي :

تواكب صعود جنبلاط القيادي في لبنان والمنطقة مع صعود عبد الناصر في مصر والمنطقة، وعصرهما الذي بدأ في الخمسينات ما زال ممتداً رغم أفول حياتهما بالتتابع في السبعينات ، هو عصر النهوض الثوري العام لحركة التحرر العربي في صراعها التاريخي الفاصل ضد الامبريالية والصهيونية والتخلف الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي» .

[١٢] وليد جنبلاط :

« لقد استشهد الكثيرون الكثيرون من اجل الأرض المقدسة وطريق الصليب الى القدس طويلة ، وما كمال جنبلاط الا شهيداً انار متعرّجات هذا الطريق » .

[١٣] جاك بيرك :

مقابلة النهار العربي والدولي، العدد ١٤٦ ، ٢٤ شباط ١٩٨٠ ص ٥٥

« . . اعتبره احدى التجارب الأكثر انفتاحاً في المرحلة المعاصرة ليس فقط في العالم العربي بل في الاسلام كله ، كونه توصل الى الجمع بين امورٍ عدة تبدو

---

(١) المرجع السابق.

متناقضة ومتباعدة: من التقدمية السياسية الى الزعامة التقليدية مروراً بـالفلسفة الغـاندية ولا ننسى الشعر والثقافة، وكـان مسيطراً عـلى كل ذلـك، جامعـاً بين أطرافه بشكل غير عادي. وهذا يظهر الجانب الأيجابي للازدواجية».

[١٤] جاك كولان :

المفتاح عند كمال جنبلاط « هو الاحـاطـة بالجـدليـة بمفهومها الحقيقي أي كوحدة الأضداد - ليس هناك اشيـاء قائمـة بذاتهـا فهي موجـودة بضـدّها. هناك وحدة جدلية غير قابلة للتجزئة بين الفكر والوجود الظاهر. والوجـود الظاهـر هو الكون في الحركة، الحركة المحض »[1].

[١٥] شهادة ريمون برنار :

«كان والدكُم[2]كائناً فـذاً لم يُفهم دائماً، بكـل أسف . . فكما رأيتـه كان واحداً. . ولو أتبعه الناس اكثر مما اتبَّعوه، لكان بـالامكان، عـاجلاً ام آجـلاً، ان يتوصَّل بلدهُ الى حقبة جديدة من التطوُّر - المحتمل - لكن غير المؤكَّـد. فمن كان؟ مثالياً، مستقبلياً، حالماً، رائياً، نبيَّاً؟ كان يمكن للمهدي الجـديد (وهـو تشخيص يحدث كل مائة عام) ان تكون لـه رسالـة عالميـة. انها عيون النُـور، وعينا « المعلّم الكبير » . سيارة مرسيدس خضراء تحـوَّلت ذات يوم تـابوتـاً. إنها وحدة الحقيقة: فالاجسام متمايزة، انما الحكمة واحدة والحكماء كلُّهم واحـد. والحق ان الحكيم «معلّم مدرسة» لكنه معلم مدرسـة «مختلفة» مـدرسة تتعَـدى الزمن، هي مدرسة الحكمة الرفيعة والـطاهرة. زدْ عـلى ذلك ان التحقق ليس غـاية التـطور، ليس نهايته، ولكنـه غايـة من غايـاته، نهايـة من نهايـاتـه. ففي

---

(1) J.Couland: Problématique et méthode de K. J., séminaire 6 déc. 1977, Beyrouth

راجع: القائد الشهيد في ذكـرى ميلاده الستـين، منشورات مكتب الاعـلام - المجلس السياسي المركزي، بيروت ١٩٧٨.

(٢) رسالة بالفرنسيـة مـن المعلم ريمون بـرنار الى الاستـاذ وليد جنبـلاط، بتاريـخ ٢٧ نوَّار (مـايو) ١٩٧٧. راجع تراث كمال جنبلاط، قسـم المخطوطات والوثائق.

الحقيقة ليس المقصود ان نجد شيئاً خارج الذات ، بل المقصود هو اكتشاف الذات في الذات. فهو، على الرغم من الاحداث ومن مشاغله الكبرى ، كان مساوياً لذاته [هنا إشارة الى لقاء ريمون برنار وكمال جنبلاط في القاهرة ، ايلول /سبتمبر ١٩٧٦]. ان السفر الكبير منوطٌ بالخدمة التي «حدَّدها » مسبقاً ـ اذا جاز القول ـ وبالتالي لا مردَّ ابداً لهذا السفر. فالخدمة لا تنقطع ابداً ولا تتوقَّف!غير ان الوسيلة وحدها ، وسيلة الخدمة ، الجسد، تمرُّ دورياً في هجرة الى جسد آخر ، وهذا يتمُّ عندما يحينُ وقته ويستلزمه العمل . . بهذا المعنى كمال جنبلاط حاضر. فالموت يحدث عندما يصبح الجسد الجديد المخصَّص للشخصية الروحية جاهزاً لاستقبالها ، وبتعبير آخر في وقت ميلاد هذا الجسد الجديد » .

[١٦] شهادة فيليب لابوسترل :

«لم يكن بمستطاع كمال جنبلاط التسامح مع الكوابح الموضوعة امام تقدُّم العالم العربي ، ولا التهاود مع السياسات السطحية التي لا ترمي لغير الحفاظ على السلطات القائمة »؛ «هناك واقعة بيِّنة : الجهاد السياسي ، الكفاح العسكري، البحث عن الحقيقة الأخيرة، المكانة الرئاسية ، الممارسة والتفكير الاشتراكي؛ فكل هذه الأمور كانت تجد وحدتها الطبيعية عند كمال جنبلاط »؛ «وربما أُريد، مع كمال جنبلاط، قتل حرية العرب تقريباً »[١].

---

(١) K. JOUMBLATT : Pour le Liban ,préface de Philippe Lapousterle , pp. 9 - 11 , op . cit .

ملاحق الكتاب الأول

(١) محطات رئيسة في حياة كمال جنبلاط
(٢) مذكرة كتلة التحرّر الوطني (١٩٤٦).
(٣) مؤتمر الأحزاب الاشتراكية العربية (الدعوة والبيان)
. بيروت ١٩٥١.

[١] محطات رئيسة في حياة كمال جنبلاط

٦ كانون الاول ١٩١٧	مولده في قرية المختارة
٦ آب ١٩٢١	اغتيال والده فؤاد بك في وادي عنبال
تشرين اول ١٩٢١	تلقى اولى مبادىء العلم على يد معلمة خاصة
تشرين اول ١٩٢٦	نقل الى مدرسة عينطورة بناءً لمشورة المطران اوغسطين البستاني
حزيران ١٩٢٨	نال الشهادة الابتدائية بفرعيها العربي والفرنسي
ايار ١٩٣٤	نار شهادة الكشاف ـ البدج LA BADGE واصبح عضواً فعالاً في مؤسسة LES SCOUTS DE FRANCE
حزيران ١٩٣٦	نال شهادة البكالوريا اللبنانية والفرنسية معاً
تشرين اول ١٩٣٧	اصدر مجلة فرنسية اطلق عليها اسم LA REVUE مقلدا المجلة الفرنسية الشهيرة LA REVUE DES MONDES بالاشتراك مع رفاق صباه. . اميل طربيه ـ انطوان بارود ـ وكميل ابو صوان.
شهر حزيران ١٩٣٧	نال شهادة الفلسفة
ايلول ١٩٣٧	سافرالى فرنسلوانتسب الى جامعةالسوربون لدراسةالآداب والحقوق
حزيران ١٩٣٨	نال شهادات في علم الاجتماع ـ علم النفس ، التربية المدنية ـ
حزيران ١٩٣٩	نجح في سنته الحقوقية .
ايلول ١٩٣٩	ترك فرنسا وعاد الى لبنان بعد الغزو الهتلري لأوروبا.
تشرين اول ١٩٣٩	انتسب الى كليةالحقوق التابعة لجامعة القديس يوسف

تشرين اول ١٩٤٠	نال الاجازة في الحقوق LICENCE EN DROIT
١٩٤١ - ٤٢	مارس مهنة المحاماة في مكتب الاستاذ كميل اده.
ايلول ١٩٤٢	عين محامياً رسمياً للدولة اللبنانية
ايلول ١٩٤٢	انشأ معملاً للكيمياء في المختارة لاستخراج القطرون والاسيد وغيرها من المواد ، لا سيما السودكوستيك
ايلول ١٩٤٣	انتخب نائباً لاول مرة
١٩٤٦	عين وزيراً للاقتصاد
ايار ١٩٤٧	فاز بالمقعد النيابي للمرة الثانية
ايار ١٩٤٧	استقال من الوزارة بسبب التزوير الحاصل في الانتخابات
ايار ١٩٤٨	اقترن بالآنسة مي شكيب ارسلان وتزوجا في باريس مدنيا
١ ايار ١٩٤٩	اعلن تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي / رزق وحيده وليد في ١٩٤٩/٨/٧ .
حزيران ١٩٥٠	زار الولايات المتحدة الاميركية وتعرف على السيد HARIS HAW FOAD صاحب النظريات الاشتراكية المتطورة والذي اصبح المساعد للرئيس الراحل جون كيندي كما تعرف على رئيس الحزب الاشتراكي الهندي RAHOMAWAR LOHYA احد ابرز وجوه الهند التقدميين.
١٩٥١ /٣/٢٧	وفاة السيدة نظيرة جنبلاط
نيسان ١٩٥١	اسس الجبهة الاشتراكية الوطنية لمحاربة الفساد الداخلي في لبنان.
ايار ١٩٥١	سافر الى نيودلهي وقابل حكماء الهند.
ايار ١٩٥١	اشترك في مؤتمر الاحزاب الاشتراكية العربية.
حزيران ١٩٥١	فاز في المقعد النيابي للمرة الثالثة
حزيران ١٩٥٢	سافر الى سويسرا ممثلاً لبنان في مؤتمر حرية الثقافة
ايار ١٩٥٢	كتب المقال الشهير ضد بشارة الخوري في جريدة الانباء بعنوان «جاء بهم الاجنبي فليذهب بهم الشعب».

آب ١٩٥٢	دعا باسم الجبهة الاشتراكية الى مؤتمر وطني في دير القمر وطالب باستقالة بشارة الخوري رئيس الجمهورية اللبنانية .
ايلول ١٩٥٢	دعاباسم الجبهة الاشتراكيةالى اضراب عام في كل لبنان لاجبار بشارة الخوري على الاستقالة .
ايلول ١٩٥٢	استقالة بشارة الخوري وارتفاع اسهم الجبهة
ايلول ١٩٥٢	انتخاب كميل شمعون رئيساً للجمهورية
نيسان ١٩٥٣	اختلف مع الرئيس شمعون بسبب خطابه امام الامير سعود في قصر نجيب جنبلاط
آب ١٩٥٣	انتخب للمرة الرابعة نائباً في المجلس
آب ١٩٥٣	سافر الى الهند للاجتماع بحكمائها
ايلول ١٩٥٤	شارك في المؤتمر الوطني للاحزاب المنعقدفي بيروت
تشرين ثاني ١٩٥٦	وقف الى جانب مصر عبد الناصر ابان العدوان الثلاثي عليها
حزيران ١٩٥٧	سقط في الانتخابات النيابية ـ لأول مرة ـ
ايار ١٩٥٨	مقتل الصحفي المعارض نسيب المتني
ايار ١٩٥٨	اندلاع الثورة الشعبية ضد حكم كميل شمعون
ايلول ١٩٥٨	أيد انتخاب اللواء فؤاد شهاب رئيساً للجمهورية
تموز ١٩٦٠	فاز بالانتخابات النيابية مع العديد من انصاره تأسيس جبهة النضال الوطني
تموز ١٩٦٠	وضع كتاب : في مجرى السياسة اللبنانية : « أوضاع وتخطيط »
١٩٦٠ ـ ١٩٦١	تولى وزارة التربية الوطنية
تموز ١٩٦١	تولى وزارة الاشغال العامة والتصميم
١٩٦١ ـ ١٩٦٤	تولى وزارة الداخلية
٨ ايار ١٩٦٤	فاز بالانتخابات للمرة السادسة
١٩٦٥	وضع نواةجبهةالأحزاب والقوىالتقدمية والشخصيات الوطنية .
١٩٦٦	اشترك في مؤتمر التضامن الاسيوي ـ الافريقي .

١٩٦٦	عين وزيراً للاشغال العامة
١٩٦٦	زار الصين الشعبية على رأس وفد لبناني برلماني وشعبي
حزيران ١٩٦٧	ايد مصر واحتج على العدوان ودعا الى مواجهة العدوان الصهيوني
١٩٦٨	ايد بدون تحفظ قضية النضال العربي الفلسطيني
٩ ايار ١٩٦٨	انتخب للمرة السابعة نائباً عن الشوف
١٩٦٩	عين وزيراً للداخلية في حكومة كرامي
١٩٧٢	حصل على وسام لينين تقديراً لجهوده في خدمة السلام
أيار ١٩٧٢	انتخب للمرة الثامنة نائباً في البرلمان
١٩٧٣	انتخب بالاجماع اميناً عاماً للجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية
كانون الثاني ١٩٧٥	زار الهند واستجم في مدينة بنارس BANARES المقدسة هنديا.
١٩٧٥ ـ ١٩٧٦	تصدى لمحاولات الانعزاليين وقاد نضال الحركة الوطنية اللبنانية وترأس المجلس السياسي المركزي للأحزاب التقدمية حتى استشهاده
١٦ اذار ١٩٧٧	اغتالته أيدٍ آثمة عند مفرق دير دوريت بين بعقلين وكفرحيم (الشوف).

[٢] مذكرة كتلة التحرر الوطني (١٩٤٦):

منذ ايام وفريق من وجهاء هذا البلد يعقدون الاجتماعات الخاصة لبحث الموقف الحالي في لبنان على ضوء الاستياء الذي شمل جميع الطبقات من سياسة الاستهتار المتبعة في الدوائر والدواوين .

وقد اتفقت كلمة هذا الفريق من الوجهاء على وضع مذكرة ترفع الى فخامة رئيس الجمهورية تتضمن الاسباب الداعية الى الاستياء والتذمر وتنطوي على بيان الاجراءات غير المشروعة والفوضى السائدة شؤون الدولة وعلى التخوف من المصير الذي ستؤول اليه البلاد بفضل سياسة التبذير والاسراف والمحسوبية .

وقد انتهى المجتمعون ظهر امس من وضع نص المذكرة فحملها في الساعة السادسة والنصف مساء حبيب بك طراد والدكتور محمد خالد الى قصر الرئاسة وسلماها الى فخامة الرئيس وهذا نصها :

يا فخامة الرئيس

بعد ان ذهبت سدى جميع الصيحات التي ارسلها الشعب اللبناني بلسان صحافته وقادته ومنظماته المشهود لها بالغيرة والاخلاص والتفاني الوطني كالكتائب والنجادة وغيرهما ، وبعد ان يئس من الاصلاح ، وبعد ان رأى الحالة العامة تسير من سيء الى اسوأ، وان مصيره القريب الفقر والافلاس والدمار وتعريض الاستقلال الذي اشتراه الشعب بتضحياته للضياع لم يجد بداً من الاتحاد وتوحيد الصفوف وجمع الكلمة ليتوجه الى فخامتكم بمطاليبه الاصلاحية الملحة لانه يعتبركم المسؤول الاول عن كل ما يحدث ، ونحن نرجو يا فخامة

الرئيس ان تقدروا عظم المسؤولية وتعملوا لمؤازرة العناصر الشعبية المخلصة على انقاذ سفينة البلاد المشرفة على الغرق .

وبناء على هذا فاننا نتقدم الى فخامتكم بالحاح طالبين تحقيق امنية الشعب بتأليف حكومة يختار اعضاؤها من الشخصيات اللبنانية والمعروفة والمشهود لها : بالتجرد والاخلاص والوطنية والكفاءة من المجلس وخارجه مهمة هذه الحكومة :

١ ـ وضع حد للحالة الحاضرة والاشراف على المرحلة الانتقالية الخطيرة التي نحن قادمون عليها في حقل الاصلاح العام الدستوري والانتخابي والاقتصادي والمالي والاداري .

٢ ـ اختصار هذا الجهاز الاداري المتضخم اختصاراً كلياً . وايجاد ملاك ثابت مختصر يتلاءم مع امكانيات البلاد ويضع حداً للتضخم ولسياسة التوظيف .

٣ ـ وضع حد أيضاً لسياسة التبذير والاسراف. ويجب ان نجعل رائدنا بعد اليوم على قدر بساطك مد رجليك.

٤ ـ وضع حد لطغيان السياسة على القضاء والادارة.

٥ ـ الاستعانة بلجان استشارية فنية لدرس مشروع اصلاح عام شامل ضمنه الدستور.

٦ ـ الاستعانة بهذه اللجان ايضاً لتعديل قانون الانتخاب.

٧ ـ انشاء ديوان محاسبة مستقل يشرف على حسابات الدولة وينشر عنها تقريراً مفصلاً سنة فسنة.

٨ ـ الاختصار والاعتماد غالباً في تمثيلنا الخارجي على كرام مهاجرينا.

٩ ـ تنسيق ملاك الجيش والدرك والشرطة تنظيماً عادلاً صحيحاً يراعي المصلحة العامة ويعزز احوال رجال الامن المادية والمعنوية.

١٠ ـ اعتناق مبدأ الحرية التجارية والغاء جميع القيود الحاضرة والمبادرة الى

الغاء وزارة التموين وتعديل الرسوم الجمركية بحيث يكون حدها الاعلى عندنا لا يزيد على الحد الادنى في البلدان المجاورة مع اعتزام مبدأ تشجيع المصنوعات الوطنية وحماية اليد العاملة .

١١ ـ تنسيق الجهاز القضائي ومنحه كل الحصانة اللازمة ورفع مستواه تأميناً للعدالة .

١٢ ـ درس المسائل الاجتماعية بواسطة اختصاصيين والعمل لمكافحة غلاء المعيشة والبطالة وتطبيق قوانين العمل بروح العدالة .

١٣ ـ توجيه البلاد توجيهاً اقتصادياً صحيحاً على يد اختصاصيين وتشجيع التصدير لانعاش التجارة والزراعة والري والصناعة والسياحة والاصطياف .

١٤ ـ واخيراً يا فخامة الرئيس فان الشعب يتذكر ويضج من كمية الاعاشة ومن رداءة نوعها فيجب معالجة هذه القضايا بسرعة .

هذه هي مطالب الاصلاح الداخلي التي نتقدم بها من فخامتكم ونحن نعتقد اننا نعبر بها عن رغبة الرأي العام اللبناني وقد عهدنا بتقديمها الى فخامتكم الى السادة الفرد نقاش ـ حبيب طراد ـ الدكتور محمد خالد .

وتفضلوا يا فخامة الرئيس بقبول اصدق عبارات الاخلاص .

الامضاءات : **محمد عبود عبد الرزاق ، الفرد نقاش ، لويس زيادة ، محمد خالد ، عمر الداعوق ، حبيب طراد ، فيليب تامر ، الفرد سكاف ، يوسف كرم ، محمد عمر بيهم ، كمال حنبلاط ، نهاد ارسلان .**

صوت الاحرار، ١٩٤٦/٥/٨، ص ٢ .

[٣] دعـوة لـلأشتـراك بعقـد مؤتمـر عـام لـلاحـزاب الاشتراكية العربية .

حضرة امين سر الحزب الاشتراكي العربي المحترم :

تحية واحترام .

تحقيقاً لروحية الحركـة الاشتراكيـة العالميـة الصحيحة الـرامية الى التعـاون والى الاخاء والى التضامن الشـامل والى ازالـة الفوارق الـطبقية والانعـزالية عـلى تنوعها .

واستيحـاء لمحاولـة القوة الثـالثة المـادية والـروحية التي يعتمـدهـا الحـزب التقـدمي الاشتراكي والـرامية الى « تحقيق ديمقـراطية شعبيـة جديـدة تؤلف بـين شتـات الحقيقة وتجمـع بين النقيضين، بـين النـظام والحـريـة ، بـين الاخـلاق والقانون، بين الفردية الشخصية والمجتمعية ، بين العمـل والعامـل، بين المـادية والتجريد ، بين الشرق والغرب ، القديم والحديث .

وتنفيـذاً لما ورد في بـرنامـج الحزب التقـدمي الاشتـراكي مـن ان الحـزب يستهدف التعاون الاوثق مع الامم والحركات الفكرية التي تشاركنـا المثل الاعـلى ابتغـاء فهم وتضامن كـونيين يحققـان من خلال العـائلة والامة اتحـاد المخلصـين جميعاً ، وانه يؤ يد التعاون الوثيق مع الدول العربية .

ونظراً للظروف المؤسفة التي تعـانيها الـدول العربيـة داخلياً وخـارجياً من

افتقار الشعوب فيها الى التوجيه السليم والى القيادة الصحيحة الرشيدة.

ونظراً للاوضاع الدولية الخطيرة التي تواجهها الدول العربية من احوال السلم والحرب على السواء .

وبعد تتميم الدعاوة لفكرة المؤتمر العربي الاشتراكي والاتصال بمن يتسنى لنا الاتصال بهم من الاحزاب الاشتراكية والرجالات وحصولنا على موافقتهم المبدئية بشأن مؤتمر الاحزاب الاشتراكية العربية المنوي عقده في بيروت.

قرر حزبنا عقد مؤتمر عام للاحزاب العربية الاشتراكية ما بين العاشر والخامس والعشرين من اذار ـ مارس ـ القادم / ١٩٥١ رغبة منه في التعارف وتوحيد المناهج العملية والنهوض بشعوب الدول التي تنتمي اليها هذه الاحزاب المجتمعة بغية تحقيق نهضة تحريرية شعبية شريفة وتعاون دائم في الدفاع عن الاهداف المشتركة التي يسعى اليها كل منا .

ورأينا أن يضم المؤتمر الاحزاب التالية كخطوة بدائية :

ـ الحزب الاشتراكي العربي ـ سوريا.

ـ الحزب الوطني الديمقراطي ـ العراق

ـ حزب مصر الاشتراكي ـ مصر.

ـ الحزب التقدمي الاشتراكي ـ لبنان.

ـ سيقوم موقتاً بامانة السر (مفوضية الشؤون الخارجية في الحزب التقدمي الاشتراكي بيروت لبنان ص . ب . ٢٥٦ لتنسيق الدروس والمقترحات والمحاضرات وبرامج جلسات المؤتمر ونشاطه.

واننا نرغب اليكم ان تضعوا المواضيع التحضيرية التي تبغون طرحها على بساط البحث في المؤتمر وان تبلغونا اياها مع تعديلاتكم للبرنامج الذي يقترحه الحزب التقدمي الاشتراكي لهذا المؤتمر والذي يتلخّص بالبنود التالية :

١ ـ تقرير عقد مؤتمرات دولية اشتراكية في كل من الدول العربية ترمي

الى تنسيق التعاون وتسهيل التعارف وتقرير المناهج العملية بين الاحزاب الاشتراكية.

٢ ـ السعي لتحقيق حرية تأليف الأحزاب وحرية الاجتماع والقول والنشر في كل بلد عربي .

٣ ـ تحقيق الضمان الاجتماعي العام.

٤ ـ تشجيع الحركات النقابية وتقويتها وتقرير مبدأ الانتساب الاجباري اليها.

٥ ـ تحقيق التعليم الاجباري المجاني.

٦ ـ تحديد ساعات العمل.

٧ ـ منع تشغيل الاحداث.

٨ ـ تقسيم الملكيات الزراعية الكبيرة.

٩ ـ تحديد موقف الاحزاب من الشركات الكبرى وشركات ذات الامتياز ومدى النفوذ الاقتصادي الاجنبي وطرق مواجهة هذه الاخطار.

١٠ ـ التوجه السياسي العام للاحزاب الاشتراكية العربية بالنسبة الى الاوضاع العالمية القائمة.

هذا واننا بانتظار جوابكم العاجل ومقترحاتكم التحضيرية ورأيكم في مقترحاتنا وفي عقد المؤتمر في اذار في بيروت ـ كما نطلب اليكم ان تبلغونا عن عدد الاشخاص الذين تنتدبون لتمثيل حزبكم لكي يصار الى حجز محلات لهم على ان يقوم كل حزب بنفقات اعضائه، على ان يتحمل الحزب التقدمي الاشتراكي وحده نفقات المؤتمر العامة .

ان اشتراككم معنا في هذه المرحلة من مراحل نضال الشعوب العربية العاملة في سبيل حقوقها الاساسية في الحياة الفاضلة وفي الحرية ، سينمي مظاهر نهضتها الرامية الى تحقيق ما تصبو اليه ، وسيبرز يقينها في الظفر ويستعجل موعد انطلاقها الاكيد.

واقبلوا الاحترام

بيان ٢٥ آذار ١٩٥١

ان الاحزاب الاشتراكية العربية الملتئمة في اول مؤتمر عربي اشتراكي عقد في لبنان بتاريخ ٢٥ آذار سنة ١٩٥١ وهي ممثلة ـ

ـ بحزب مصر الاشتراكي ـ مصر.
ـ بالحزب الاشتراكي العربي ـ سوريا.
ـ بالحزب التقدمي الاشتراكي ـ لبنان.
ـ بالحزب الوطني الاشتراكي ـ العراق الذي حالت موانع قاهرة دون حضوره.

بعد تبادل الاراء المداولة في الاوضاع الشاذة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تسيطر على البلاد العربية والتي تشكل عقبة كبيرة في سبيل تطوير هذه الشعوب وفي سبيل انشاء الانظمة الشعبية ـ الصحيحة الرامية الى ضمان حقوق الجماهير الشعبية في المعيشة وفي العمل وفي العلم وفي الحرية .

ان هذه الاحزاب الاشتراكية التي تمثل وعي الشعوب العربية لمصالحها الاساسية في الاستقلال وفي التعاون وفي الحياة السعيدة ـ قررت بالاجماع تبني المقررات التالية ـ

اولاً ـ عقد مؤتمرات دولية دورية للاحزاب الاشتراكية في البلاد العربية ـ بغية

تنسيق التعاون وتسهيل التعارف وتقرير المناهج العملية . وسيعقد المؤتمر المقبل في القاهرة في أوائل عام ١٩٥٢ .

ثانياً ـ استنكار موقف الحكومات العربية ازاء الأحزاب الاشتراكية والمطالبة بحرية العمل الحزبي التامة وحرية النشر والصحافة والاجتماع .

آ ـ استنكار منع الحكومة اللبنانية المؤتمر الاشتراكي الاول من الانعقاد في بيروت ومنع بعض المؤتمرين من الوصول الى لبنان والاحتجاج الصارخ على طريقة معاملة الوفد المصري من جانب الحكومة اللبنانية .

ب ـ استنكار موقف الحكومة المصرية من الغاء امتياز جريدة «مصر الفتاة» الاشتراكية وعدم الترخيص لنائب حزب مصر الاشتراكي باصدار جريدة اخرى . واستنكار سجن رئيس تحرير جريدة الاشتراكية دون محاكمة .

ثالثاً ـ السعي لتعديل قوانين الانتخاب المعمول بها حالياً في البلدان العربية بغية تأمين التمثيل الشعبي الصحيح .

رابعاً ـ اقرار مطالب المرأة في ممارسة حقوقها الاجتماعية والسياسية .

خامساً ـ تقرير حق انشاء نقابات للعمال وجعل الانتماء اليها اجبارياً ـ وتقرير حق الاضراب وحق الراحة بأجر ـ وتأمينهم ضد البطالة والعجز .

سادساً ـ انشاء نقابات للعمال المزارعين وتطبيق قانون العمل عليهم .

سابعاً ـ تحديد الملكية الزراعية في سائر البلاد العربية على ان يشمل هذا التحديد اراضي الاوقاف والشركات والحكومات وتشجيع التعاون الزراعي .

ثامناً ـ تعميم مجانية التعليم في جميع مراحله وجعله إلزامياً في المرحلة الابتدائية .

تاسعاً ـ المطالبة بجلاء الجيوش الاجنبية جلاء تاماً نازحاً عن وادي النيل والعراق وشرقي الاردن ومراكش وليبيا وايجاد حل لقضية فلسطين يرجعها الى اصحابها العرب الاصليين . واحترام كافة الدول العربية .

عاشراً ـ مطالبة الحكومات العربية بالسعي الى تأميم مرافقها الحيوية والعمل على محاربة الاحتكار الاجنبي في شتى اشكاله وصوره وتهنئة مجلسي البرلمان والشعب الايراني على قرارهم العظيم القاضي بتأميم منابع زيوت البترول. والترحيب بالخطوة الطيبة التي قام بها شاه ايران بتوزيعه اراضيه على الفلاحين.

حادي عشر ـ العمل على توثيق روابط التعاون الاقتصادي بين الدول العربية على اساس مصالح شعوبها المتبادلة .

ثاني عشر ـ اعلان رأي الشعوب العربية بان لا تتعاقد ولا تتحالف الا مع الدول التي تضمن لها مصالحها الاساسية في الاستقلال وفي الحرية دون ما اي اعتبار للمذهب السياسي الذي يسيطر على هذه الدول.

ثالث عشر ـ تكريم ذكرى الحزب التقدمي الاشتراكي وتحية الاستاذ عبد الخالق التكية رئيس تحرير جريدة الاشتراكية في سجنه في مصر وتحية الاستاذ ايلي مكرزل مدير جريدة الانباء في سجنه في بيروت. وتحية الجرحى ومعتقلي الحركات الاشتراكية في لبنان وفي سائر البلدان العربية وشكر الحزب الاشتراكي الباكستاني على اهتمامه بالمؤتمر وانتدابه من يمثله في اجتماع بيروت للاحزاب الإشتراكية العربية.

رابع عشر ـ مناهضة دعاة الاستثمار كي يعم السلام جميع العالم تحقيقاً لما تهدف اليه النظم الاشتراكية .

وفد حزب مصر الاشتراكي محمد حلمي الغندور.
سكرتير الوفد الدكتور محمود علي زيتون.
المحامي ابراهيم زيدان اعضاء .
وفد الحزب العربي الاشتراكي اكرم الحوراني.
وفد الحزب التقدمي الاشتراكي كمال جنبلاط
رئيس الحزب التقدمي الاشتراكي .

نسيم مجدلاني مفوض الشؤون الخارجية .

ملاحظة ١ ـ لقد اقترح وفد مصر الأشتراكي على ان تحدد الملكية الزراعية بخمسين فدانا بمصر وبمائتي دونم في سائر الاقطار العربية .

واقترح الحزب التقدمي الاشتراكي (لبنان).
توثيق العلاقات مع شعوب الشرق الاقصى وافريقيا لمناهضة الاستعمار وللدفاع عن السلم ولنشر المبادىء والنظم الإشتراكية.

٦ ـ فلسفة القيادة التقدُّميَّة

(أ) فلسفةُ القيادة .
(ب) تعريفُ القائد التقدُّمي .
(ج) التنظيم : أساسُ القيادة التقدّمية .

(أ) فلسفةُ القيادة

يشير كمال جنبلاط في أدب الحياة[١] الى جوهر السياسة ، مسترجعاً تعريفها العربي القديم القائل إنها في معناها الدقيق مثل كل طريقة لتدبير الشأن المادي أو المعنوي . وينتقل من هذا القول الى انتقاد مفهوم شائع في لبنان ، مؤكّداً ما يلي : « فالسياسة إذن ليست شطارة ولباقة وشعوذة وانتهازية أو لعباً على الحبال . . » « إن السياسة مسلكٌ شريفٌ ، لأن لها علاقة بقيادة الرجال وتوجيههم . ولذا قال المعلوم الشريف (أي كتابُ الحكمة) : مَنْ وُلي على عدد من الرجال كان له عقلُ الكل »[٢] .

ونرى ، قبل إبراز دور القائد السياسي عامةً ودور القائد الحزبي خاصةً ، ان نلفت الى الحدود التي يشترطها كمال جنبلاط للأداء السياسي ، والمحمولات المعرفيَّة المميّزة والملازمة للعمل البشري . ففي المُقام الأول يلزمُ أن يكون رجلُ السياسة عالماً نزيهاً ، متجرّداً عن الأهواء . لأنه في المنظور الجنبلاطي هو

(١) كمال جنبلاط : ادب الحياة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٨٠ ، منشورات تراث القائد الشهيد ؛ راجع فصل : أدب السياسة ص ٢٣٩ ـ ٢٧٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ . راجع ايضاً : كتابنا العرب والقيادة ، ص ٢٦١ ـ ٢٧٨ ، منشورات دار الحداثة ، ط ١ ، بيروت ١٩٨١ .

« الحاكمُ وغيرِ الحاكم » معاً ، ولذا لا يحقُّ له ان يطلب الولاية لنفسه/ فطالبُ الولايةِ لا يُولّى/ ؛ وهذا معناه أنه يلزم تعاليه دائماً فوق المنازعات والمجادلات خلال سعيه الى السلطان ؛ أي يجب أن يولى ، ان يُصطفى ، دون اللجوء إلى أيَّة مطالبة تنازعيَّة . والحال كيف يمكنُ تطبيقُ هذا الركن العقلي على واقع كمال جنبلاط المُعاش ؟ ألم نلاحظ على امتداد سيرته (ثورة الأمير الحديث) ان **التغالب** ، مصدر المساجلات والمجادلات الجنبلاطيَّة هو الذي يقدّم نفسه ويعلنها سبيلاً وحيداً الى الحكم ؟ بكلام آخر ، كيف يتأتّى لقائد أن يبلغ مكانةً ، وان يلعبَ دوراً بالمعنى الاجتماعي العلمي ، دون ان يكتوي بنار الصراع والتغالب ؟ إنه لمن الأصوب الوقوفُ على الطبيعة التغالبية ، بل على القيمة التناقضيَّة للإنسان السياسي بوصفه باحثاً عن القيادة (فاعل/ ذات) ، وواضعاً القيادة في « موضع » القابل للانقياد . والحقيقة أنَّ كمال جنبلاط لا يحصرُ فلسفةَ القيادة التقدمية في نمط حزبي احدي البعد ، لكنَّه يتصوّرها انطلاقاً من تعدُّد الأنماط والمحمولات السياسية المتنوّعة ضمن الوحدة الداخلية للسلطة سواءُ على مستوى المجتمع أو على مستوى الدولة :

* فالحاكم هو في المُقام الأول مرادفُ **القاضي** وهنا يكمن معنى السلطة في **العدل** ، ويكون دورُ القائد احقاق الحق/ أي القضاء بين النَّاس في منازعاتهم .

* والحاكمُ في المُقام الثاني هو الذي يقضي حاجات الناس ، فيكون دوره مستمدّاً من قدرته على حل المسائل والمشاكل التي يطرحُها التطورُ الاجتماعي الشامل .

* والحاكمُ في المقام الثالث هو كل مَنْ تولّى تدبيرَ شأنٍ أو مسألة اجتماعية . كما هو حال السياسي والرئيس (أو الزعيم = الكفيل بالمعنى القرآني الكريم) .

* وهو ، في المُقام الرابع ، رئيسُ الدولة ، **القاضي الأولُ** في الجمهوريَّة ، الخ .

يبقى أن نعرف لمن تعودُ ، لمن يجب ان تُعطى وكيف تُعطى أدوار هذه القيادة في حقلي السلطة التاريخية (الفعلية) ، في المجتمع الأهلي وفي الدولة ؟ « يتوجب ان يكون الحكم والادارة والقضاء في يد النخبة الحقيقية في المجتمع ، لا تلك الوجوه التي تفرزها ، معظم الأحيان ، المطامعُ وانخداعُ المواطنين والدجل السياسي وانتهازيّةُ المواقفِ والفرصِ ودعاوةُ المال ودعاوةُ الجاه »[١] إذاً ، تعودُ القيادة الى **النخبة** التي تعيشُ في « وحدة استقطاب وجذب وانفعال » وفي « جدلية قائمة بين جمهور الأفراد وبين القيادة والموجّهين على جميع المستويات » . والحال ماذا قدَّم جنبلاط على صعيد الإسهام في نقد مفاهيم « **النخبة الزائفة** » على حد تعبيره ؟

في المُقام الأول ، ينتقد مفهوم **الحق الإلهي** الذي أخطأت الفلسفة الليبرالية (وشكلها السياسي المتمثل في الديمقراطية الغربية) في إبرازه لفرضه كنموذج سياسي ، ويعتبر أنّه من الخطأ الفاحش اعتبار « سلطة الملك حقّاً خيّراً إلهياً » .

وفي المُقام الثاني ينتقد انتقال مثل هذا المفهوم (الحق الإلهي) الى المنظومة المعرفية الماركسيَّة ، وانقلابه فيها **حقاً جماهيرياً** ، لأن مثل هذا الحق هو أيضاً ، كسابقه ، « مفهومٌ خاطىء لواقع السلطة وحقيقتها » . وهنا يمكننا التساؤ ل : ما هي السلطة الحقيقية ، الواقعية والعينيَّة ؟

في المقام الثالث ، يعرّفُ جنبلاط هذه السلطة على النحو التالي : « السلطة علاقة جدلية بين القائد والموجّه والحاكم وبين جمهور المحكومين من المواطنين : وفي هذه العلاقة أخذٌ وعطاءٌ ، تنافرٌ واستقطابٌ ، فعلٌ وانفعالٌ ؛ وكل ذلك يجري على الصعيدين الشعبي والقيادي . . »[٢]

---

(١) كمال جنبلاط ، أدب الحياة ، ص ٢٤٤ .

(٢) كمال جنبلاط : أدب الحياة ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

في المقام الرابع ، يحدّد جنبلاط دور النخبة بأنه دور تكويني ، مورِّث ومولّد « كالخميرة في عجين الخبز » . وينتقد كل تصوُّر أحدي لدور الجماهير وحدها : « فعجينُ الحنطة وحده ، بدون انضياف الخميرة اليه ، لا يصلح لصنع الخبز . . وهكذا تبقى الديمقراطية والسيادة الشعبية كلمة جوفاء إلى أن تتوفَّر لها **النخبة القائدة** لتحقيقها عملياً »[1] .

والخلاصة ان كمال جنبلاط يعتبر ان « نظام المجتمع هو في اكتمال النخبة وسلامتها » وان « وظيفة الأحزاب تكمن أساساً في إبراز هذه النخبة ، أكثر من مهمَّة الاستقطاب الشعبي والتنظيم الجماهيري ، خاصة في مجتمع طغت عليه الكفاءاتُ العلمية ، وتراجعت أو تضاءلت فيه الكفاءة المعنوية والخُلُقيَّة والعرفانيَّة الحقيقيَّة »[2] . وفي هذا السياق ، يقول جنبلاط إن **الشُّورى** (أو الاجماع الديمقراطي بالمعنى الإسلامي) ذات ارتباط مباشر بفكرة الحكم الحقيقي . ويلاحظ ان كل كلام مجرَّد عن **حق الشعب أو حق الجماهير** (ديكتاتورية الجماعة ، ديكتاتورية الطبقة أو الطائفة) هو كلام باطل مثل الكلام عن **حق الملك** ، لأن هذه الاعتقادات الطوباوية التي تبثُّها وما زالت تبثُّها هرطقات سياسية معاصرة ، انما ترمي في نهاية المطاف الى جعل الناس يتعبَّدون الأصنام والتمائم ، والى جعل العقائد السياسية المعاصرة لوناً من ألوان الصنميَّات الغابرة ، المتجدّدة في عصرنا . ومن هذه الزاوية يتشدَّد جنبلاط في ملاحظة واقع السلطة القائمة على **هيمنة الأقليَّة** ، فيتساءل : « لكن هل هي **نخبة العقل وحسن التدبير** أم هي قلَّةُ الشر أو **نخبةُ المال والتفاهة والبلادة**»[3] . ويستنتج من تجربة الأنظمة غرباً وشرقاً ، انخفاضاً في مستوى لعبة « أرباب التسوُّس والسياسة المحترفين المتعثّرين ، المناضلين لأجل طبقة من

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

المصالح والفوائد ، ولأجل الاستمرار في البقاء »[1] . والحال فما هو الحل المناسبُ لهذه المسألة ؟ وأين يكمنُ مثل هذا الحل ؟ إنه يكمن أولاً في كون العالم يتوجَّب عليه « ان يعبرَ من مرحلة الديمقراطية وفق مفهومها الانتخابي الشوري العادي ، الى مرحلة ديمقراطية ابراز النخبة »[2] . إذاً ، يتضمَّنُ الحلُّ المُناسبُ انتاجاً ديمقراطياً لما يسمّيه جنبلاط « النخبة القادرة السليمة » ؛ وهذا يعني ان الديمقراطية الصحيحة حقاً تكمنُ في « انتخاب المختارين»، «اصطفاء المصطفين من قبل » . وعندئذٍ يحقُّ لنا ان نسأل : ماذا يتبقّى من حرية المواطنين السياسيَّة إذا كانت النخبة مطروحة ، تعريفاً ، بوصفها قوة قائدة ، سواء بحكم موقعها ، أو بحكم مواصفاتها الاطلاقية (فالنخبة هي الأفضل والأعلم والأولى) ؟ ثم نسأل : ألا يضع جنبلاط ما يسمّيه حق النخبة موضع الأنواع الأخرى من الحق الإلهي والحق الشعبي ؟ بتعبير آخر ، الا يختصر كل تنويعات الحق السلطاني في صيغة ارستقراطية نسبيًّاً ؟ ارستقراطية على الرغم من تبريرها ، هنا وهناك ، بالتطورية الطبيعانية أو الإحيائيَّة ؟ علينا ، قبل المضي قُدُماً، أن نستذكر ان الحرية السياسية معطاةٌ أو متعيّنة في الفلسفة الجنبلاطية كعهد وإلتزام بأهداف تطور الحياة الشامل . وهذه الأهداف ترمي في المُقام الأول الى انتاج الأفضل والأسلم . عندئذ يُعاد طرح المُسَاءلة الجنبلاطيَّة في الحدود التالية : لماذا الخضوع ، باسم الديمقراطية أو باسم الكليَّة لسلطان الأسوأ والأردأ ؟ إن المثاليَّة الجنبلاطيَّة تعارضُ واقعيَّة القرن العشرين ، وتقرّرُ ان الجماهير أو الشعوب لم تعد تبحث عن الانقياد أو الخضوع لزعامة الرداءة وحكم المداهنة والتملُّق والمصانعة ، وانها « تتوجَّه بغريزتها الحقيقية الى القائد الموجِّه والأصيل . . » . وفي هذا المنظور العقلي ، تُقرأ السياسة وتُعرَّفُ بأنها تربية الجماهير التي يتولاَّها نَفَرٌ من الحكماء والمثقَّفين العلماء والمتحرّرين . وبكلام آخر تقوم السياسة على

---

(1) المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

(2) المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .

تعـويد الجمـاهير السـير في « الـطريق الأفضـل والمسلك الأشـرف ، وإذا لم يكن السياسي / القائد يفهمُ ذلك ، فـإن سياستـه تفشل او تفسـد ؛ وهٰذا يُعتبـر كل قائد حقيقي صاحب تشوُّفٍ وكشْفٍ ورؤ ية بعيدة »[1] .

(١) كمال جنبلاط : أدبُ الحياة ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥

(ب) تعريفُ القائد التقدُّمي (زعيم الحزب)

بعد تعداد مواصفات او معايير نخبة قائدة افتراضياً ، أو مدعوَّة عقلياً الى قيادة واقع مخالف لواقعها ، لا بد لنا من مُساءلةِ جنبلاط حول مسألة النخبة الأخرى ، الفعلية ، المعطاة تاريخياً واجتماعياً مع مبرّرات وجودها ، كما تظهرُ وتتجلَّى في التجربة السياسية الجنبلاطيَّة . هنا يتواجهُ عقلان ولا يتعارضان تماماً : من جهةٍ ، عقل توحيدي ، مثالي وافتكاري ، يدفع الى توليد النمط الأمثل لما يمكن ان نسمّيه « النخبة المُتخيَّلة » ؛ ومن جهة ثانية ، عقلٌ عملي وارتيابي يدفعنا لكي نلحظَ ، عبر المُعاش والعيني ، إشكاليَّة النخبة الحقيقية ، كما أنتجتها الآلة الاجتماعية ـ السياسية . وإنه لمن الضرورة المطلقة ان نحيط ، قبل تناول جوهر موضوعنا ، بظاهرة كمال جنبلاط ، واعتباره واحداً من القادة العرب القلائل الذين أقدموا على نقدٍ ذاتي خلال ممارساتهم السياسية بالذات[١] .

---

(١) نلاحظُ ذلك ، بشكل خاص ، في المقدمة التي وضعها كمال جنبلاط لكتابنا « الحزب التقدمي الاشتراكي ، ربع قرن من النضال » الصادر عام ١٩٧٤ ، حيث يقدّمُ لنا مفاتيح تجربته الغنيّة ، فيقوِّم مواصفات القائد الحزبي ومعاييرَ قياديّته ، ويعرضُ شتّى التعريفات الالتباسيّة للقائد التقدّمي ـ وهو قائد سياسي ، يتمثّله كمال جنبلاط ، وينتقده بصفته نمطاً مثالياً مخالفاً للنمط الواقعي ، الموجود في الواقع اللبناني . (راجع **المقدّمة** ، ص 1-105) .

وما يلفتنا في هذا السياق هو أن المثالي الجنبلاطي (الذي تقوم فلسفته على وحدة الماثل والممثول) يُبدِّلُ توجّهاته المستقبليَّة ومنهجيَّته، تمهيداً للانتقال الى نقد ذاته كقائد . والحال ، هل المقصودُ طلاقٌ أو تفريقٌ بينَ المثالي المثقَّف والواقعي السياسي ، بين رجل العرفان ورجل الحزبيَّة ، هذا الثنائي الذي طالما أورده جنبلاط في نصوصه ودافع عنه ؟ يبدو الأمرُ أبعد من ذلك ، إذ ان المثالي ـ العرفاني يفسحُ في المجال مؤقتاً أمام السياسي ـ الواقعي لكي يؤسس محطةً للنقد الذاتي . ثم ينقلبُ الواقعي مثالياً متمرّداً ، مستأنفاً اختباره السياسي من مواجهة مختلفة . وبقدر ما يظلّ هذا الثنائي العرفاني ـ السياسي متّصلاً بالعقل التوحيدي ، الواحد والموحِّد، فإنَّ المثالي والواقعي لا يفترقان او لا ينفصلان مؤقتاً إلاَّ لكي يتعارفا ويتوحَّدا على نحو أفضل . انها لعبة عقلانية يلعبها عقل جدلي ، وفي هذه اللعبة يكمنُ أحد أسرار الفلسفة الجنبلاطيَّة : فما السياسيُّ سوى مراقبٍ/ مُراقَب ، سوى لاعب يستقصي قواعد لعبته المتحرّكة ويحترمها . فهو مفكّر حر ، ومخرجٌ حر ،ومنفِّذ/ منتج حر ، وممثّل حر ؛ والعالم بأسره ليس سوى مسرح منفتح امام اولئك الذين يجيدون المشاركة في هذه اللعبة الكبرى اللامحدودة . عند جنبلاط يتشابكُ اللعبُ والفرح. لكنَّ اللعبةَ السعيدة التي يلعبها الحكيمُ العرفاني ، هل هي كذلك في السياسة ؟ ان كمال جنبلاط يُصر على المضي بلعبته الحرَّة والمأساوية حتى النهاية . والحال ، كيف نُعرّف القائد السياسي/ الحزبي في نطاق هذه الستراتيجية (الخطة الاحترابية) القائمة على ألعاب متعدّدة الأبعاد ، نعني الاختبار السياسي المضاعف باختبار عرفاني مُتجدّد ومُمارس في ضوء اختبار آخر للعلم والحق والحقيقة ؟

إن القائد التقدمي (الحزبي) هو في المُقام الأول جدلي ناشط وفاعل ويؤدّي لعبته فوق مسرح ثلاثي الأبعاد : عقلي ، اجتماعي وسياسي . وهو في المقام الثاني مدبرٌ يمضي بلعبته الاحترابية حتى نهايتها ، ويتكشّفُ خلالها قائداً مُرشداً (معلّماً) قادراً على الفصل والحل والتقرير في كل المسائل المطروحة والمُعاد طرحُها . وهو فضلاً عمّا تقدّم ، مجدِّدٌ يجيدُ إغناء الصراع السياسي بمعطيات

جـديدة ، متنـوّعة دائـماً وقابلة للتنـويع . فيـلاحظ جنبلاط في هـذا السيـاق ان « القائد السياسي هو كالطاهي البـارع الذي يقـدّم ربما مـادة واحدة من الـطعام لبضعة أيام ولكن بأشكال متنوّعة . . ولكن حذارِ ان يبقى على الشكـل الواحـد زمناً أطول مما يتوجَّب »[1] . فهل كانت الطبقة المثقفـة (الانتليجنسيا) اللبنـانية تستجيب لشـروط هذا الاختبـار الجنبـلاطي ؟ بكـلام آخـر هـل كـان المثقّفـون اللبنانيّون يتوقّعون ويوافقون على اداء الادوار المحدّدة لقـائد سيـاسي / حزبي من هذا الطراز ؟ ان كمـال جنبلاط استخلص بعـد تجربـة ثلاثـين عامـاً (١٩٤٣ ـ ١٩٧٣) عبـرةً سلبيَّةً سـواءً على صعيـد معرفتـه الذاتيـة أو على صعيـد علاقـاته السياسية الخاصة مع عدة فئات وأجيال من اولئك المثقّفين . فالنخبة الحقيقيـة ، الموجودة في الواقع اللبناني ، لم تتسـلَّم الرسالة الجنبلاطية الموجَّهة اليها عن النخبة المتخيَّلة؛ والخطاب الخاص بالذات ، المنطلق من الذات ، لم يؤد الى شيء آخر سوى ولادة خطاب حزبي مجادل فيه .

يلاحظ جنبلاط في المقام الأول ان المناضـل لا يماشيـه المثقَّفُ ، كما لـو أن تماهي هذا الثنـائي (المثقّف/ المناضـل) يبدو طـوباويـاً او ممتنعاً . من هنـا كان النقدُ اللاذعُ للمثقّفين اللبنانيّـين : فهم لا يتحلّون بروح المسؤوليـة ، ولا بإرادة العمـل ؛ وهم بالحـري « حكواتيـة » ، فـرسـان كلمـات . لمـاذا ؟ لأن « هـذه الارستقراطية الجديدة التي تبدو كسولةً في كثرتها هي عبء على الأمـة وثقل عـلى الأحزاب ، لأن ليس لها أية فكرة عن وجودها وعن غاية عيشهـا ، وعن أسباب تحركها وعن قدرتها على الفعل والتأثير . وهي تنتـظر كالبـورجوازيـة التقليديـة ، يوم النصر القريب أي يوم الفَرج ، دون ان تصنع شيئاً لتجعله في متناول اليد . وفـوق كل ذلـك ، تفتقد الايمـان وبساطتـه المضيئـة في النفـوس ، **فـالفكـرانيـة** Intellectualisme قـد جزّأت الانسـانَ المثقَّف وشتَّتت في معظم الاحيـان نزعـاتـه وتـوجّهاتـه، فأصبـح في موضـع الحقد والانتقـاد لا في مُقام التحليـل المجـرَّد ،

---

(١) مقدمة ربع قرن من النضال، مرجع سابق ، ص 11 .

وموضع الابداع والتقدُّم والانشاء »[١] ثم يستنتج منتقداً : ان هذه الفكرانية لم تؤدِ في لبنان الى شيء آخر سوى توليد هذه الفئة الطفيلية الجديدة التي يمكنُ وصفها بأنها « ارستقراطية الورق الفاخر » أي طبقة الشهادة (Aristocratie du Parchemin) . ويترتَّب على ذلك كله ان المثقفين اللبنانيين ، بدلاً من توليد الوحدة التاريخية للثنائي المثقف/ المناضل (أو المثالي/ الواقعي في الإصطلاح الجنبلاطي) ، انما انتجوا وأعادوا انتاج انقسامه وانفصامه . ويبدو لنا ان كل مساءَلة جنبلاط ، كل إشكاليته تكمنُ في هذه النقطة بالذات . ويمكننا ان نطرح هذه المُساءَلة حول القائد الحزبي ، ونعاود النظر فيها بسؤال جديد : **لماذا يُنتج ويُعاد انتاجُ انقسام النخبة الواقعية هناك حيث يبدو انتاج الوحدة ممكناً ان لم يكن ضرورياً او إنقاذياً ؟** ان كمال جنبلاط المنطلق من مفاهيمه الخاصة ومن اختباراته الغنيَّة ، يُصرُّ دائماً على انتاج وحدة تنوُّع القادة السياسيِّين المغروسين وسط مقوِّمات اجتماعية ثقافية (الطائفية السياسية كعامل تفكيك وطني) وظروف اقتصادية سياسية (الرأسمالية السالبة/ المسلوبة ، كعامل انقسام وقهر اجتماعي) ، مقومات وظروف قاومت وما زالت تقاوم القيادة الحزبية التقدمية ، وتواجه مخطَّط النخبة المتخيَّلة المقيمة بين المثال والواقع .

ان وصف القائد بالتقدمية هو وصف إشكاليٌ ، ويمكنُ رسم صورة تقريبية عن هذا القائد الاشكالي ، القائم بين المُرتجى والواقع : انه في المقام الأول قائد محتمل ، متخيَّل منشود ، مُرتجى أو مفترض في سياق دور مستقبلي ، في افق نفي سياسي ، بحيث يتوجَّبُ على القائد الحزبي ان يكتسب دوره انطلاقاً من مُقام (موقع ، مركز ؛ منصب) تنازعي أو تغالبي ؛ واستناداً الى مرجع اجتماعي مُبْهَم (نخبة الشعب في مواجهة نُخَب الطوائف) ويرى كمال جنبلاط ان القائد الحزبي في مجتمع انقسامي وناقص النمو ، لا يمكنُ تصوُّره الاّ بمقتضى هذا الزواج المحظور تقليدياً في لبنان المستقل . الزواج بين الشعب ونخبته التقدمية

---

(١) مقدمة ربع قرن من النضال ، ص 17 .

(اليساريَّة) ولنلاحظ ان اهاجس التبسيطي يهيمنُ على هذا المستوى من التحليل المفهومي - لكن هذا التحليل سنعمّقه في الكتاب الثالث . ومع ذلك من المفيد التدقيق ، على الأقل ، في مسار هذه المزاوجة (بين النخبة والشعب) الشائعة كثيراً في لبنان والمشرق العربي :

١ - ليس القائد التقدمي حزبياً إلا بشكل نسبي ، بمعنى انه لا يجوز له ان يندفع دائماً بمصلحة حزبه ، وإلاّ يذهب بعيداً في الدفاع الاعتقادي المتحجّر عن مصلحة حزبه او عن مصلحته الحزبيّة بخاصة ،دون ان يأخذ بالاعتبار الدقيق ظروف نضاله ويحدّد الشروط المناسبة لتحقيق اهدافه الرئيسة. وتتجلى اكثر صورة الحزبية النسبية في حال التحالف او الإئتلاف مع احزاب وهيئات او شخصيات سياسية اخرى (مثال الجبهة الاشتراكية الوطنية في مطلع الخمسينات) فلا يجوز للقائد التقدمي ان يدفع التناقض بين الأحزاب والتنظيمات والهيئات المؤتلفة الى حد التنازع الحادّ وانفراط العقد التحالفي .

٢ - من واجب القائد التقدمي ان يحسن تقدير طاقة الشعب او الجماهير/ على خوض النضال والمعارك والاستمرار في المعارضة والثورات .

٣ - عليه بشكل خاص ان يحسن تقدير الطاقة البشرية الصمودية، وان يتفهَّم الدور الزمني للمعارضة الذي تحتمله طاقةُ الناس ، لأن السياسة مرتبطه بإمكانات الناس واهدافهم؛ ومن شأن الإستمرار العشوائي بالمعارضة ان يجعل القائد التقدمي يفقد الكثير من المبادرات الشعبية .

٤ - على القائد التقدُّمي ان يكون متجدّد النظرة الى كل حدث، وان لا يؤخذ بتكراريّته؛ اي عليه ان يكون جدلياً علمياً،واضحاً دقيقاً في نظرته الى المستجدّات والمتغيِّرات .

٥ - لا يجوز للقائد التقدُّمي ان يتوجّه الى الممارسة السياسية مدفوعاً فقط بطموحه الشخصي او بغرضيّته الحزبية ، حُبّاً بالظهور والترؤس وهواية التحريك .

٦ ـ لا بد للقائد التقدمي من مراقبة سلوكه السياسي وضبطه ، لينسجم مع أداء دوره ويتمكّن من تحقيق أهدافه ؛ فالأنفعال العاطفي في السياسة حماقةٌ كبرى ، وكذلك الإنفعال الشخصي أو الفئوي أو الحزبي الطائفي الضيّق .

٧ ـ على القائد التقدمي ان يتنبَّه **لوحدة الشعب** الذي يناضل معه ولأجله، اي عليه ان يتنّبه للمثالات النفسية ـ الاجتماعية التي تكوّن وحدة الشعب. وبشكل خاص ، عليه التنبُّه للانفعالات الجماهيرية والاستجابات (الأفعال والردود) والمسارات المتنوعة والمتوزعة وفقاً لاحوال الناس وإمكانات استقطابها السياسي .

٨ ـ على القائد التقدمي ان يتحلَّى بروح البطولة الثورية الرفيعة ، فيتصَّدى بعناد العقل ومكابرة الكرامة لبعض معالم الطغيان والظلم المحيطة بشعبه؛ وهذا الأمر يتوافق مع روح البطولة والمقاومة لدى الشعب بالذات ، ويخرق لعبة الاستسلام للطغيان، ويأذن ببدء مسار مناهضٍ له .

٩ ـ لا يجوز للقائد التقدمي ان يبالغ في تجسيم دوره الشخصي . او في دور الآلة السياسية والعسكرية التي يقودُها ؛ بل عليه ان يعرف قوَّته الحقيقية ، بما في ذلك قوَّة حزبه وشعبه المعنوية ، وان يتصرَّف على أساسها.

١٠ ـ على القائد التقدمي ان يكون صادقاً في موقفه وسلوكه، فتكون مصداقيُّته أساساً لتكوين الاقتناع والوثوق به لدى الآخرين .

١١ ـ اخيراً ، يمكن اعتبار **مهنة القائد التقدمي** قابلة للحصر في قدرته على « ممارسة التسوية والرفض » ، قدرته على القبول والرفض ، الإنقياد والانتفاض، الخ . وهنا ينفتح أفقٌ جديد امام التعريف الجنبلاطي بهذين المفهومين المركزيين في اللعبة السياسيَّة .

والحالُ، كيف يمكنُ تعيينهما ، وهما مفهومان غامضان ومشوَّهان في السياسة العربية المعاصرة ؟ وكيف يمكنُ لهذه الممارسة الجدلية (القبول/الرفض) وفي اية حدود يمكن توافقها مع الالتزام الحزبي ، الايديولوجي تعريفاً ؟

(ج) التنظيم : أساسُ القيادة التقدميَّة :

تقومُ القيادةُ التقدمية على التنظيم، وذلك بمعنيين : اولهما ان القائد التقدمي هو منظم صراعات، وثانيهما انه منظّم حزب مناضل . وعليه ، كمنظّم صراعات، ان يحيط تماماً بما يسمّيه كمال جنبلاط « جدل التسوية والرفض ».

١ ـ القيادة وتنظيم الصراعات :

ان التسوية قائمة في كل شيء تقريباً : في محاورات الآخرين، في المعرفة والإعتراف ، في الحياة والتعايش . فهي قوامُ كل عقد يُبرم داخل الجماعة . و « التسوية، كما يقول جنبلاط ، تفترض اصطلاحاً ما للتعارف والتفاهم عليه، وقبوله ولو لفترة من الزمن . . . والاصطلاح يولد التقليد ليس فقط في معايشنا ، بل في طرق تفكيرنا وفي مشاعرنا ونزعاتنا . والتقليد هو ماهيّة كل مجتمع ومصدر قيامه من ضمن إطاراته المتحرّكة الاقتصادية والمعنويّة والثقافية . [. . .] والحياة السياسية كلها مسرحية ، فمن لا يُتقن فنونَ العرض والإخراج لا يصلح لمهنة السياسة . وعلى المخرج اي القائد السياسي ان يفطن دوماً أنّ المادة البشرية ليست في يده مطواعاً ، وانه لابد من حدوث ملل او أرتداد الى التقليد والعادة »[1].

---

(١) مقدمة ربع قرن من النضال ، ص . 42 - 43.

غير ان هذا التصوُّر العام للتسوية لا يكون حسناً وصالحاً دائماً، لا سيما في ظروف النضال المسلَّح حيث تكونُ الجماهيرُ، التي كانت تتقبَّل مثل هذه التسوية الوفاقيَّة السويَّة، قد انقلبت الى جماهير ثورية او متمرّدة نسبيّاً اكثر من اي وقت مضى . وفي مقابل هذه الجماهير ينقلب القائد ، المخرجُ المُلهَمُ، الى قائدٍ ثوري : «اما في ظروف الانتفاض المسلح فيبدو من السهل رفع الناس الى مستوى النضال الحقيقي والاستمرار بهم في طريق هذا الكفاح. وذلك ان الثورة تولِّد نَفَساً جديداً وروحاً مستعلِيةً وإقداماً وتوجُّهاً لا نجدُها في الظروف العاديَّة . فيبقى الكفاحُ قائماً سنواتٍ عديدة بل عشرات السنين، ثم تنضج ثمارُه ، ثم ينتصرُ »[١] .

وعندئذٍ نتساءَلُ : لماذا يُقدمُ القائدُ التقدُّمي، منظِّمُ الصراعات السياسيّة والمسلَّحة ، على قبول التسويات ؟ إنه يتقبلها لتحقيق احدى ثلاث غايات : إما لتأخير التحرُّك في مواجهة الخصم (الرغبة في مزيد من الإعداد والاستعداد)، وإما لإراحة الناس ردحاً من الزَّمن؛ واخيراً لكسب ما يمكنُ كسبُه واعتبارُه ربحاً جزئياً بالنسبة الى مجمل اهداف النضال الشعبي العامة . إلاَّ ان القائد التقدّمي المتحوِّل ثورياً، ينبغي عليه ان يمارس جدليَّات التسوية والرفض . فهو قد يمارس التسوية ويكون هدفُه الرفضَ ، فلا تكون التسوية سوى وسيلة وقتيَّة يجري نقضُها في وقت آخر ، وصولاً الى بلوغ هدفه السياسي الأخير . إنَّ **الرفض هو المعارضة الحقيقية**؛ ويمكننا في هذا المستوى من التحليل المفهومي استخلاص نوعين من الرفض / او المعارضة : فمن جهةٍ اولى نجد المعارضة التي تستهدفُ تقليص او إزالة ثوب التحجُّر وقوالبه عن كل مسارٍ او تقليدٍ او اعتقادٍ او تصرُّف او تصوُّر ؛ ومن جهة ثانية ، المعارضة الرامية الى تصويب الاتجاهات في الممارسة والاعتقاد البشريّين، واعادة توجيهها الى المسار الذي يتوافقُ مع خطوط التطور الانساني الحقيقي .

---

(١) ربع قرن من النضال ، ص 44 .

هنا يشدّدُ كمال جنبلاط على «ان استطلاع عوامل ودوافع الرفض واسمه الجوهريَّة في مظاهر حياتنا الفردية والجماعيَّة وعلى نطاق البشرية والكون وانفعالهما بتصرّفنا، هو أمرٌ متوجّب على كل متقصٍ للحقيقة وكل ناشدٍ للعمل الصواب وكل راغبٍ في اتبّاع الصراط المستقيم »[1].

٢ ـ القائد منظِّمُ حزب[2] :

إن كمال جنبلاط قائد تقدمي في تنظيمه الصراعات وايضاً في نظمه حزباً تقدمياً وجبهات سياسية وحزبية. فالقائد الحزبي هو، بصفته مؤسساً، رئيس الحزب . وهذا الرئيس يربط دور القائد الحزبي بالمكوّنات الاجتماعية العلمية الخاصة بالبناء التاريخي والجغرافي للحزب (داخل مجتمع طبقات او مجتمع طوائف). ويعتبر التنظيم في هذه الحالة قاعدةً للقيادة الحديثة في لبنانَ المعاصر، فيبدو أساسياً في مستوى كل عمل توجيهي . فالقيادة الحديثة ، سواءٌ كانت حزبية او إداريَّة ، عسكرية او سياسيَّة، تبدو غير معقولة بدون التنظيم . وفي هذا السياق تُطرحُ مسألةُ الأهمية التي يوليها القائدُ الحزبي لتنظيم الجماهير اللبنانية سياسياً. ومما يلاحظ بوجهٍ عام ان الاحزاب السياسية اللبنانية تميَّزتْ بنزوع نسبي نحو العفوية التنظيميّة الناجمة في اغلب الأحيان عن نقصٍ في الوضوح التنظيري وعن تقصير في وضع المشروع السياسي العلمي والناضج في مواجهة الواقع المُراد تغييره او تطويرُه وفي هذه الحالة ، ينعكسُ الخطابُ السياسي العفوي انعكاساً بدهيّاً على خطاب التنظيم الحزبي . وبالتالي فإن الخطابَ المُعاش او العفوي ، غير المُروَّى كفايةً والمُضَاعف بطريقة تنظيميّة إنتقائيَّة، بدائيَّة او حرفيَّة،سيشكِّل الإشكاليَّة الأساسية للحزب وللقائد الحزبي في لبنان. ويترتَّبُ على ذلك ان تشكيل الاحزاب السياسية بطريقةٍ تجريبيَّة او إختباريَّة يتركُ ثغراتٍ كثيرة على صعيد التنظير السياسي كما على صعيد الطريقة

---

(١) المرجع السابق ، ص 101 - 102 .

(٢) راجع : خليل احمد خليل، العرب والقيادة، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٥٧ ـ ٢٧٤ .

التنظيميَّة . يضاف الى ذلك كونُ الأحزاب اللبنانية قد تجمَّد تطوُّرها وتفكَّك بعضُها طائفياً (اي توَّحد بالطائفة وانسلخ عن المشروع الوطني / القومي الأعمَّ). وهذه الأحزاب لم تتمكَّن من معالجة عيوبها وامراضها الداخلية في ظروف الحرب الأهليَّة، فوجدت نفسها امام خيارين : إما التعسكُر وإما التبخُّر ؛ الأمر الذي سرَّع مسارَ **إحلال القائد العسكري** (او قائد الميليشيا) **محل القائد المناضل** (اي المثقَّف السياسي والحزبي). لقد كان كمال جنبلاط متبصِّراً بمثل هذا الإنقلاب في المواقع والأدوار : ومثال ذلك ان القائد التقدمي، الديمقراطي حتى الثورة ، الذي كان موضع تبشير ودعوة في الخمسينات، وجد نفسَه مُبعداً عن قيادة الأحزاب في السبعينات والثمانينات (حتى عندما قبل التحوُّل إلى قائد حزبي). في بادىء الأمر، لاحظنا تقارباً محدوداً بين هذين النمطين (الحزبي الديمقراطي والحزبي المقاتل). وفي غمار الحرب الأهلية وتطوّراتها سيغدو السؤال المطروح : مَنْ سيتوّلى تنظيم وقيادة الحرب الأهلية للأحزاب (او للطوائف المحزَّبة) ؟ كان المنظّمْ هو مؤسس الحزب في حالة كمال جنبلاط . ثم رئيس الحزب من بعده الاستاذ وليد جنبلاط (المولود في ١٩٤٩/٨/٧). إلّا ان «القادة» الآخرين او الإطارات الحزبيَّة (من مثقَّفين ونقابيين وسواهم) سيؤدون ادواراً هامشيَّة ، الى ان يتمّ إبعادهم بوصفهم **قادة هامشيين** (نعني على هامش إدارة الحرب)، يقعون خارج لعبة الميليشيات او الجيوش. الحقيقة ان جغرافية المسرح السياسي قد تبدَّلت تماماً في لبنان، ومن ثمَّ سيتبَّدل مع ذلك الفاعل او المُخرج السياسي الذي تصوّره كمال جنبلاط: فبعض «القادة» الحزبيين سيتعسكرون، وسيلعب مقاتلون جدد الدور القديم للقادة السياسيين. إنّه التقدُّم و / أو التراجع عن الديمقراطية الى المذهب العسكري. فالتنظيم الميليشياتي، حتى لا نقول العسكري ، بات القاعدة الحاملة للانقسام السياسي اللبناني ـ وقتياً ، مرحليَّاً على الاقل؛ وراح هذا التنظيم بدوره ، يعاود ،نتاجَ انقسام تسلسلي/انقطاع تراتبي وبنيوي داخل المجتمع اللبناني لقديم ، بيت الطوائف والأحزاب .

ومهما يكن الأمر فإننا نلاحظ ان تضافر التنظيم السياسي - الميليشياتي قد تمَّ وراح يفرضُ نفسه على مسرح المجتمع «غير الأهلي» والدولة اللبنانية المقوَّضة حيث القوَّة وحدها تتقدَّمُ كوسيلة مميزة لإيصال هذا الحزب او ذاك الى الحكم[1] (فبعد الغزو الاسرائيلي للبنان، عام ١٩٨٢، أوصل حزب الكتائب بالقوَّة، وكقوة الى الحكم، وصار الحزب التقدمي الاشتراكي بقيادة الاستاذ وليد جنبلاط هو الذي يعارض، وبالقوَّة، السلطة الحزبيَّة). واما القائد السلفي او الزعيم التقليدي الذي لا حزب له، فوجد نفسَهُ معفيّاً من ادواره السياسية القديمة، او انه تحوَّل على الأقل الى اداء دور هامشي سواءُ على صعيد المجتمع المنقسم عسكرياً او على مستوى الدولة «الحزبيَّة من فوق» التي يحاولُ العسكريّون والحزبيّون اليمينيّون (الأمراء العسكريّون الجدُد) إغتصابها. إذاً، يمكننا القولُ، بحقٍ، إن العام ١٩٨٢ شهد ظاهرة سياسية عسكرية وحزبية جديدة تعارضُ كلياً وفي العمق السياسة الديمقراطية وتعدُّد القوى في السلطة، تلك السياسة المعلنة كـ «سياسةرسمية»لهذا البلد الصغير الغارق في الحرب منذ ١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٥، ان لم نقل منذ ايار (مايو)١٩٧٣. والحال، ما مصير الحزب السياسي، المتصوَّر والمُنظَّم منذ ثلاثينات هذا القرن على اسس التنظيم الديمقراطي، الانتخابي، للجماهير اللبنانية؟ من الثابت لدينا ان مستقبل الحزب السياسي، بوصفه نمطاً ديمقراطياً شعبياً او اشتراكياً، ما زال مجهولاً في الثمانينات، نظراً لأن التغالب لم ينته بعد، ولم يتقرَّرْ مصير الجغرافية السياسية للبنان نفسه! فتغالب اليسار واليمين يدور في ظل إحتلالات اجنبيَّة، ولم تعد التغييرات والانقلابات المنشودة ديمقراطياً على جدول اعمال المتحاربين. فلبنان نفسه بلدمحتلُ، وربما لا نجد معنى للسؤال، يساراً ويميناً، عمَّن «يمسك» السلطة بعدما فقد اللبنانيون السيطرة الفعلية على ترابهم الوطني الذي تحتل بعضه إسرائيل. ونظراً لأن تجربة كمال جنبلاط لم تكتمل، فهو لم يعدأمامناليردَّ

---

(1) Françoischâtelet : Histoire des idées Politiques. Ed. P.U.F. paris 1982. voir le chapitre: Etat - Force.

على المسائل المطروحة في الظروف اللبنانية الجديدة. إلاّ ان خطابه السياسي يمكنه باستمرار ان يتحقق او ان يسقط في مجاهل النسيان . ان الأمر كلّه يتوقفُ على الخيارات السياسيَّة التي سيقبلُ بها هؤلاء الامراء المسلّحون الجدد. لكن من الثابت لدينا ان التنظيم يظلّ القاعدة الأساسية لكل خيار سياسي ـ عسكري. وان المسألة التي يتجدَّد طرحها في الوقت الحاضر (صيف ١٩٨٢ ، قبيل معارك الجبل وبيروت والضاحية) تقومُ على معرفة ما يلي : هل سيقدمُ القائد الحزبي على حسم العلاقة بين هذين الدورين المتعايشين وقتياً (المناضل والمقاتل) ام أنّه سيربط بينهما بطريقة جديدة ؟ لقد كان كمال جنبلاط ، كما ذكرنا مراراً وتكراراً ، مُصراً على المصالحة بين المثقَّف الديمقراطي والمناضل الإصلاحي (في مرحلة التسوية) والمناضل الثوري (في مرحلة الرفض). لكن منذ أن تحوَّلَ المناضلُ الحزبي إلى مقاتل وحسب، وجد المثقَّفُ نفسه مطروداً او مُهمَّشاً . فماذا يستطيع ان يفعل، بعد الحرب ، القائد الحزبي المسلّح ؟ هل سيعود الى مخطَّط القائد (المثقَّف / المناضل) ام سينسخُ نموذجاً من نماذج العالم الثالث المعروفة بنمط القائد الحزبي العسكري ؟ ان هذا النموذج سبقَ ان وجد تبريرَه في عدد كبير من المطارحات السياسية مثل «الوحدة الايديولوجية بين الشعب والجيش »، «وحدة الثنائي : الشعب / الثورة » و « وحدة الميليشيا والطائفة » الخ . وفي لبنان تراجعت الأحزاب عن المسرح السياسي إلى المُحتدَم الجماعي العسكري(*)، كما تراجعت عن المستوى الوطني إلى الحقل الطائفي الضيّق. وبقدر ما يواصلُ لبنانُ الراهنُ السماحَ بانتاج هذه الظواهر المتعايشة و «المماثلة » في نمط الطوائف السياسية المنقسمة عسكرياً ، سيكون من الممتنع إجراء المصالحة في مستقبل قريب ، بين المثقف المناضل وبين القائد الحزبي المسلّح.

(*) Le Sociodrame militaire .

الكتابُ الثاني

العقلُ واللاعقـلُ

مدخلٌ إلى مصادر كمال جنبلاط الفلسفيَّة

كيف نحقّق هذه النقلة المثقلة بالنتائج على صعيد تأسيس المفاهيم الفلسفية السياسية ، النقلة من السيرة السياسيَّة الى اختبار كمال جنبلاط الصوفي - العرفاني، دون ان نقع في مصائد التقطيع والتفريع لاختباره الكلي ، لاختبار هذا الرجل الذي كان يُعلن نفسه « موحِّداً » والذي يمكننا وصفُه بأنه **عاشق الوحدة والحقيقة الأخيرة في كل شيء**؟ إن الثنائية الجنبلاطية تفصحُ عن عقل مختلف يجد حقيقته، ان لم نقل صحَّته، في العقل التوحيدي. فجنبلاط نفسه، وكما يخوضُ تجاربه الثلاثة (العلمية والسياسية والعرفانيَّة)، يشعُرنا بوجود ثنائية لا تقبل الخفضَ ولا التحوُّل: فالكثرة لا تقبل التحوُّلَ الى الوحدة إلاَّ من خلال عمليّة عقليَّة. ولكنْ في مستوى الواقع تستمر صورةً مزدوجةً عن الحكيم والأمير الثوري ، عن المثقَّف والمناضل ، الشاهد العقلي والشهيد السياسي الذي تتاخمُ شهادتُه الفكريَّة حدودَ العقل «الواقعيَّة » . ويكمنُ جوهرُ هذه الشهادة في اختبار كل شيء ، مما يعني ان الإختبار ذاته يدورُ في كل مستويات **الفعل** وحقوله : في مستوى العينيّ حيثُ تتشابكُ السياساتُ والدياناتُ وتتغالب حتى القطيعة او التوحُّد (ينبغي دائماً الحدّ من المسافة الفاصلة بين قطبي الدين والسياسة، بواسطة الشبكة الأخلاقيَّة)؛ ولكن في مستوى **التجريد العقلي** ، لا يريد جنبلاط ان يكونَ خطابُه ايديولوجياً ولا مؤدلجاً ، بل يريده ان يكون خطاباً تربوياً ، تهذيبيّاً ، مُصرّاً على الربط العملي بين النص (المرجع الثقافي)

والتاريخ . إذاً ، الإنسانُ الحيُّ في تاريخه ، مُلْحَقٌ بتجربة كليَّة متعدِّدة الأبعاد : فهو إنسانٌ سلفي / ثوري، سيّد / كادح ، عالم / محرِّض ، ايديولوجي / معارض للأيديولوجيّات . الخ . من هنا تبرز امامنا الصعوبة الطرائقيَّة في رسم عشوائي لخط فصل وهمي بين المرجعيَّة العقلية والمصادر المعرفيَّة والاختبارات الذاتيَّة . ولكن بقدر ما يتمسَّك كمال جنبلاط بوحدة خطابه «الكلّي» ، يمكنُ للواحد ان يتنوَّع دون ان يتوهَّم او يُوْهَم بأن المقصود هو مجرَّد لعبة جدلية (تلك اللعبة القديمة للمرايا الصوفيَّة) لا ينقطعُ اللاعبُ الفاعلُ عن اداء جملة أدوار فيها. بكلام آخر ، ان اختبار الواحد يقعُ في حقل التنوُّع؛ وان المعلم كمال جنبلاط يمثّل حالةً نادرةً ان لم نقل فريدة، ذلك لان مصادره المرجعية تعود الى ذاكرة معرفيَّة، تبدو مماثلةً نسبياً لـ « مرآة الأنوار »، لكنها لا يمكنُ ان تصدرَ أو تُعطى مرَّةً واحدة والى الابد. فهذه المصادر معطاةٌ جزئياً من خلال الأطر التاريخية للذاكرة من جهة ، وهي من جهة ثانية موضوعة في تصرُّف **فاكرة تبحث** دائماً وابداً ، وتعاود البحث عن اختبار حاضرها، وتقوم في الوقت نفسه بنقد المصادر الموضوعة على محك التجربة .

في حضور هذا الرجل الذي يصعبُ تماماً تحويله إلى عقلٍ توليفي ، ينفتحُ الحقلُ الاختباري على اللامتناهي ؛ وفي كل مرحلة بل في كل ميدان من ميادين بحثه الكبير يتجدَّدُ اكتشاف الذات والغير ، ويتراءى **مشروع الصهر الإنساني** (راجع بيار تيلار دي **شاردان** : الأنسنة والتكوُّر البشري)(*). ويترتّب على ذلك ان **مسلسلاً من الانصهارات** يواصلُ انتاج نفسه بنفسه على امتداد **الاختبار** الجنبلاطي : من **لبنان** الى **اوروبا الغربية** (لاسيا **فرنسا**)، ومن المشرق العربي الى الشرق الأقصى ، من **القاهرة** إلى الهند، مروراً بيونان **هيراقليطس وفيثاغور وافلاطون**، دون نسيان الشَّرق السوفياتي والغرب ما وراء الاطلسي. إن جنبلاط هو رجل الاسفار الكبيرة، رجل البحث عن **دعوة** لا

(*) Homonisation et planétisation humaine .

يمكن ايجادُها وحصرُها في جغرافية وحيدة ، في مكان وحيد . وهو ايضاً شاعر صوفي يحملُ أحلاماً تشبه بعضَ الواقع؛ كما انه ضيفٌ لهذا الزمان الإنساني / اللاإنساني(**) ، ضيفٌ يتمنّى ان يغدو ضيفاً لكل الأزمان. وفي هذا المستوى من النَّظر النقدي ، تقومُ المُساءَلةُ الكبرى لهذا الحكيم على تحويل المكان وحصره كثابتٍ متخيَّل أو مُفترض ، لصالح عقل الزمان ، روح الزمان (مقابل روح الفولاذ، مولِّد القوَّة: جنبلاط)، لصالح العقل المطلق حيث تنبعث اليونان القديمة في اليونان الآسيوية، وحيث يغدو الغربُ شرقاً بقدر ما يتأنسن ويتهذَّب الشرق العربي ـ الآسيوي . والهدفُ الأخيرُ لهذا القلبِ لمرايا العقول هو جعل الإنسان إنسانياً اكثر. ونظراً لعدم كفاية الحكمة والفلسفة الأبدية ، ينبغي على المعلّم (الراشد / المُرشد) ان يلوذ بالصمت وبالسياسة . فليس المقصودُ تعاطي السياسة لأجل السياسة، وانما المطلوبُ هو تهذيبُها بالعلم والحكمة والأخلاق ، ولبلوغ ذلك يُفترض بالحكيم السياسي ان ينكبَّ على العرفان ، هذا المنهل الدفّاق للتصوُّف واخلاقيات السياسة . إن السعي وراء الحقيقة الأخيرة لا يُعفي الحكيم من الرجوع الى شتّى مصادر الاختبار الانساني الشامل . هنا يقوم النصُّ والاختبار بتزويد إنسان القرن العشرين بوسيلة لسبر أعماق ومضامين هذا المصهر الانساني الذي لم يتوقَّف ماضيه عن صُنع وتحديد (من جِدادة) الحاضر ـ المقبل للناسِ كافةً. ومرَّةً أخرى ، تُوضَعُ الفلسفة والحضارة على المشرحة. وعلى الحكيم، سواءُ كان عالماً او فيلسوفاً عرفانيّاً، ان يختبرَهما في ضوءِ وعيه المجرَّبُ والمُجرِّب . وعندئذٍ لا يمكنُ لأي حصرٍ للبحث عن الحقيقة الوجودية ، وحتى الإنيَّة الكيانيَّة ، في بُعْدٍ إقليمي او جغرافي قومي ، ان يتمَّ إلا على حساب الشموليَّة العقلانية للانسانية الواحدة / المتنوّعة . بكلام آخر ، إن الحضور الإنساني في العالم الراهن لم يعد مشروطاً بموروثات محليَّة او اقليميّة حصْراً ، وذلك بمعنى ان هذا الحضور يزداد تضمُّناً لإمكانات

(**) نجد في الموروث الشعري الصوفي الإسلامي إشارات الى حالة «ضيف الله» التي يعبِّر عنها كمال جنبلاط في عصرنا بحالة « ضيف الزّمان ».

اختبار معظم المنتوجات البشريَّة في ضوءِ هذا الافق المزدوج المفتوح امام العقلين المختلف والموحَّد.

عيشُ الكل، اختبار الحضور والغياب ، الظاهر والباطن ، ومعاودة اختبار الذات واختبار الآخرين ـ الذين هم نحن لكن بصورة مختلفة ، والذين تفصلُنا عنهم مسافةُ المكان والهُوية او أية مرآة اخرى تعكسُ وجهة نظر مختلفة ـ هو الشاغل الجوهري لهذا الشمولي الكبير المهتم بقراءة كل شيء ومعايشة كل شيء في ضوء **الإنسان**، هذا المصدر الوحيد لكل مرايا الأنوار (العقول) او المعارف الفاعلة حيثُ يكون العقل ومعقوله (فعله العقلي) شيئاً واحداً . وفي الوقت نفسه ، يكونُ العقلُ التوحيديّ مدعواً لمعادةِ وعي كل الاختلافات ما بين البشر

الاختلافات المنتجة لتعدُّد الهويَّات والوجهات والنَّظرات، وذلك على قدر ما تقدِّمُ التناقضات المتلازمة او المستعلية للحكمة من وسائل لاكتشاف **جدليَّات العقل واللاعقل** (المعقول واللامعقول) . وعلى قدر ما تقدّم لها من وسائل لرفع منسوب الوعي الراهن لوحدة النَّاس **كنوع عاقل**. بعبارة أخرى ، يتوجَّهُ العقلُ التوحيدي، هكذا، على طريق **المستقبل المشترك** الذي يمكن تحقيقه ذات يوم على أيدي هذا النوع من «العلماء العامين» . (راجع فريدريك **انجلز**، جدلية الطبيعة) .

كان كمال جنبلاط يرغبُ في أنْ يكونَ واحداً من العلماء العامين الذين يعملونَ على تغيير عالمهم وهُمْ يُغيّرون أنفسَهم بأنفسهم . واذا كان يطمحُ لأن تكون مصادرُه ومراجعُه المعرفية من النَّوع الشمولي/العالمي ،فسيكون من الإفتراء حصرُها في الماضي الثقافي وحده ، وسيكون من الظلم وصفها المتسرِّع بأنها **سلفيَّة**، كذلك سيكونُ من المبالغة ربطُها بحاضرٍ مستقبلي، لتسهيل الإدعاء بأن كمال جنبلاط هو مثالي او واقعي مستقبلي. والحالُ اين يجب تصنيفُ كمال جنبلاط ؟ بقدر ما يبحث إنسانُ جنبلاط العقلاني عن إطاره المرجعي في **الذاكرة المعرفيَّة** وفي **العمل المباشر** (المجتمع والتراث معاً)، يكونُ من الصواب النظرُ إليه بعينٍ جديدة. فهو يشير الى ان **العقل الأرفع** هو المصدر الأخير لكل وعي ،

لكنه يرجع في الوقت نفسه الى اكثر المصادر والاختبارات تنوُّعاً . ومثال ذلك انه ينطلق من مُطلقيَّة فكرية لينزل مراراً وتكراراً إلى أنهر **الاختبار** وروافده؛ ثم يقلب اللعبة العقلية ، فينتقلُ من النسبيَّة الى المطلقيَّة، دون ان يدعي وضع حدٍ للعبة التحوُّل والتحقُّق . والحال فان النَّظر والعمل، التأمل والاختبار، الاسترجاع والانتقاد الذاتي ، ليست عنده ثنائيَّاتٍ متناقضةً ولا متفاصلة . إنها بخلاف ذلك حلقات في السلسلةِ الواحدة التي يُنتجها العقل التوحيدي وهو يختبر الانواعَ. وعندما نسمح لنفسنا بوصف كمال جنبلاط بأنه موّحد / توحيدي ،ناقد / مُنتقَد، مجادلٌ / مجادَلٌ فيه ، الخ . لا يجوز ان يفوتنا أنَّ المقصودَ في نهاية الأمر هو **إنسانٌ تطوريٌ يصعب تصنيفه،** لأنه يعلنُ انتسابَهُ الى الموروث العرفاني والمعرفي بقدر ما يعلن انتماءه الى مسارات الانقلاب الجذري الشامل (راجع مثلاً ميثاق الحزب، العقيدة). إنها فلسفةٌ تسمحُ لنفسها بإدانة نفسها - إذا جاز ليَ القولُ - وذلك من خلال اعادة النظر في كل الفلسفات والاختبارات الأخرى . إن الثنائية المتسائلة (بالمعنى الارسطي : السؤال مبتدأ المعرفة) تظلُّ الحامل الوحيد لخطابه التوحيدي : ومثال ذلك انه يتمسَّكُ بانتسابه الى المسار التطوري، ويعلنُ تبنيّه الجديدَ الذي يحرّرُ الانسان بجعله إنساناً اكثر ، لكنَّه لا يتخلَّ عن كل ما هو صالحٌ في الأزمنة القديمة، لا يهمُّ في اية أزمنة قديمة . وهذا معناه في المنظور الجنبلاطي ان لا شيء يزول ، ولا شيء يتحلَّلُ إلاَّ داخل مسارات التطور اللامتناهية بالذات. فالنفيُ ذاته إستفهامُ واستبطانٌ، لأن الطاقة حين تتضمَّنُ نقيضَها الظاهر في مسار التحوُّل والانقلاب إنما تعجزُ عن استيعابه الا بقدر ما يتحوَّل ويتطوَّرُ وينقلبُ شيئاً آخر. وفي منظور كمال جنبلاط ليس الظاهر هو جوهر الشيء ولا مادته، إنما هو معيارُه المرجعي، علامةٌ تدلُّ على مخالفة / مفارقة معيَّنة في مستوى الوحدة الداخلية لكل شيء . إن الوحدة في كل شيء ، في المراجع كما في المصادر؛ فهي تصلُ الناسَ واختباراتهم. وفي مواجهة وحدة الناس والأشياء ، يظهرُ التحدي الأبدي، تحدّي الصراع والشّقاق والتفكُّك. وهذا التحدي التغالُبي هو مصدر الخلافات والاختلافات،

مصدرُ الهُوِّيات والمواقف المختلفة : وفي المقابل لا يكونُ الجمود **(حالة الاعتماد)** سوى الوجه الظاهري من الصراع **(حالة النُقلة)** المتبدّي للحواس والمعاني. والحال فإن التفكيرَ والعملَ لا يتعارضان ولا يتوحدان إلاّ في مستوى **الاختبار** ؛ الأمر الذي يولّدُ **نظريَّة المصهر المشترك** حيث يفصحُ الفكرُ والحياةُ معاً عن سيرورة الطاقة (القوة) عند الإنسان الحر، وحيثُ يُنتجان معاً ترسيماً او مخطّطاً توحيدياً (التفكير ـ العمل ـ التفكير) يجعل **الحقيقة** علماً معقولاً. بتعبير آخر، لا تتجلّى الحقيقةُ ولا تتكشَّفُ إلاّ بقدر ما يختبرُ الإنسانُ مسار الاستبطان والتطور (البطون والظهور، راجع **اخوان الصفاء**، الرسائل)، وبقدر ما يستخلصُ وحدة مشروعه وهو يُحقِّقُ ثورته الذاتية ـ فهذه تشكّلُ بدورها خلاصةَ هذا الانتقال الدائم من المادّة الحيَّة إلى الوعي المُحرِّر. هذا ، ويكون الإنسانُ الثلاثي الابعاد (تطور ـ إستبطان ـ ثورة) هو **الشاهد العقلي الحر الوحيد**، الذي يعي كل اختبارات نموّه او تقدُّمه. ان اختبار جنبلاط يتضمّنُ العبرةَ التالية : كل من لا يبحث عن الحق بكليته لن يكون واحداً أبداً (أي لن يكون شاهداً من شهود الحقيقة والحرية). هذا وتقوم جدليّات جنبلاط على تيسير معرفة الحقيقة ، سواءٌ بالتشديد على كون البشر أحراراً، متساوين وواعين او بالاشارة الى كون الظلم يزيدُ من الظُلمة والظلاميَّة في المجتمعات، مما يستوجبُ قيام عدلٍ اكثر إنسانية او تطورَ إنسانيةٍ اكثر عدلاً.

اذاً، كمال جنبلاط هو من المسافرين الى مصادر الحكمة الإنسانية، الذين كانوا يرغبون في توحيد الشرق والغرب، التصوُّف والعقلانية، الاخلاقيَّات والتقنيَّات، الخ . وهو في رحلته الكبرى داخلَ مصادر التنوُّع البشري ، كان يُصرُّ على **فهم** الامور **وتعليمها**. وبالتالي تسمح لنا مصادرُهُ باستخلاص طريقته في فهم العالم ، وطريقته في تصوُّره؛ كما انها تساعدُنا على لحظ شهادته النقديَّة ورغبته في الانتساب إلى إنسانية اكثر اتساعاً وانفتاحاً حيث تكون الاشتراكيَّةُ التقدُّمية أداةً لحل التناقضات واتخاذ المواقف خلال تجربة الإنقلاب الحديث . يُضاف إلى ذلك ان التهذيب الجنبلاطي لاخلاقيات السياسة يوفر

الـوسيلة العمليَّة لإعـادة الصلة بين السيـاسة والصـوفيَّة، بـين الـواقـع وعقله . والخلاصة، فإن هذا **الشـاهد ـ المسـافر**، هـذا الضيف على كـل الأزمان، كـان يـرغبُ في ان يكون ضيفـاً على كـل المصادر المعـرفية من اوروبـا الى الهنـد، من الصين إلى مصر القديمة ، ومن بلاد فارس الى بلاد اليونان ؛ كما كان يرغبُ في الإطلاع على الاختبارات الكبرى في المسيحية والإسلام والهنـدوكيَّة . وهـو أيضاً شاهدٌ يحاور ويُخالفُ معظم تيَّارات الفكر السياسي المعاصر : الديمقراطية الغربية والانظمة الكليَّة ، الماركسيَّات والفاشيَّات ، الرأسمالية والامبريالية . إنه يشهـد بنفسه على اختباره الشخصي ، فيقول : « ذكرَّني حضرة الخطيب العميد الكريم بأيام جميلة قضيناها مثلكم على هذه المقاعد ، يوم أقفلت الحربُ في وجهنـا سبل التعلُّم في معاهد بـاريس ، فكانت العـاصفةُ التي بـدَّلت من شؤون العالم مـالا تستطيع ربَّما ثورةٌ او إنقلابٌ شعبي شامل ان يفعله . وهكذا فالحروبُ ايضاً، في هذا المعنى ، قاطرةُ التاريخ تجرُّه او تجذبه . . »[1]. ثم يضيف: « ولا تنسـوا اننا عـاصرنـا ـ في طفولتنـا وشبابنـا ، وربما كـان لنا الحظُّ او النحس في ذلـك ـ قمماً ضخمة من الشخصيَّات المكوِّنة للتاريخ والـدافعة بـه الى الأمام ـ الى أي أمام ـ **كهتلر وستـالين وروزفلت وأتـاتاتـورك وسالازار والمهـاتما غـانـدي واينشتـين** ـ فـأضحينا اليـوم نحلم احيانـاً بأن نعيـد الماضي الى مـا كان عليـه ، على الأقـل بالنسبة لما كنا نألفه ونعيشه حولنا من تقاليد خلقية وطنية لبنانية وعربيـة»[2]. ثم كانت « اليقظة المباركة على اقدام حكماء اليونـان والهند ومصـر القديمـة والصين» (المرجع السابق ، ص ١١٥).

قبـل تقديم صـورة وجيزة عن نسـابة مصـادره المعرفيـة، نـرى من المفيـد الإحاطة بمصادره الشبابيّة حيث يذكرُ **باسكال وبرغسون** والنظريات الارتقائيَّة .

---

(١) كمال جنبلاط : في ما يتعدَّى الحرف ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي، بيروت ١٩٧٩ ، ط ٢، ص ١١٣ .

(٢) المرجع السـابق ، ص ١١٧ .

فهو يذكر بعد تلك المرحلة الاولى، مصادر ومراجع أخرى، منها : بيار تيلار دي شاردان ، جاغادين شانـدرا ـ بوز؛ والنصـوص المقدَّسـة (التوراة، الأنـاجيل ، القـرآن الكريم)؛ والمتصـوّفين المسلمـين والمسيحيـين والهنـادكـة ؛ وبلو نـديـل ووِيليـام جامس . ثم يـوضح : «من البـيِّن ان كارل مـاركس كان بـالنسبـة إليَّ شخصـاً مهـماً جـداً ؛ كـما اني لا أنسى أيضـاً المفكـرين الألمـان الـذين مهـدوا للايديولوجيَّـة النازيَّـة ؛ وليس معنى هذا ان هنـاك شيئاً جـامعاً بيني وبـين اولئك المذهبيِّين ، بل معناه ان في بعض مؤلفاتهم نقاطاً يجب استرجـاعها ، لا سيـما ما يتعلَّقُ منها بضرورة النخبـة السليمة التي استبعـد منها ، وبكـل جلاء ، الجـانب العنصري »[١]. ذلك ان مفهوم جنبلاط للنخبة «هو مفهوم بيولوجي يقوم عـلى الاهتمـام بالصحـة الجسمانيـة والعقلانيـة ويقوم كـذلك عـلى ارتقـاء متـواصـل بالذكاء »[٢].

من جهة ثانية ، يُسلِّط كمال جنبلاط بعضَ الأضواء عـلى الفترة الغـامضة في شبابه وفي خيـاراته المـرجعيَّة « في البـداية لم يكن امـامي سوى خيـارين : إما الهجرة الى منطقة صحراوية او معزولة لأكون طبيباً في افريقيا ،وإما التـرهبُن في اي مسلك كان ؛ لكنَّ وفاة ابن عمي[٣] بدَّلت مخطَّطاتي وأدركت ان واجبي كان هنا من الآن فصاعداً »[٤]. ويضيف: « كنت لا أزالُ شابـاً ، عند انتهـاء دراستي الثانوية او قبلها بقليل ، فعرضتُ على نفسي صيغة التأمل هذه بوصفهـا موجِّهـاً لاختياري مهنتي المقبلة، بعدما قرأت باسكال، برغسون ، وغـاندي، الأنـاجيل وكتب الحكمة وسواها ؛ « فالله والآخر هما الشيء نفسه ، والمهم هو الخروج من الذات ». فأنتَ لن تكـون مثقَّفاً ابـداً بالمعنى العـادي للكلمة، اي هـذا الشكل

---

(١) K.JOUMBLATT: pour un socialisme plus humain, op. cit., p. 30.

(٢) ibid.

(٣) حكمت جنبلاط (نائب ووزير لبناني، توفي عام ١٩٤٢)؛ راجع الكتاب الأول، الفصل ٢ .

(٤) ibid., p. 33.

الطبقي الاجتماعي الجديد، هذه الارستقراطية في السلطةالمزعومة. فالفئة المثقفة (الانتليجنسيا) تخترقُ اكثر فأكثر الفئات الاجتماعية في المجتمع [. . .]. لقد تبلور بنيانُ مجتمع معينٍ [. . .] في إطار حضارة مشرقية عربيّة. ومن اوساط هذه الفئة المثقّفة عينها يخرج قادتنا وزعماؤ نا اكثر فأكثر »[1].

اعتباراً من ١٩٤٣ ستضاعفُ صيغة التأمل بصياغة جديدة للديمقراطية . ويُعبِّرُ كمال جنبلاط عن ذلك التضعيف ، قائلاً : «لقد قاربت تلك الفكرة الجديدة عن « صيغة جديدة للديمقراطية » في مقالاتٍ وضعتها لمجلة « les Cahiers de l'Est »(*) وفي محاضرات ألقيتها في الجامعة الاميركية (بيروت) وفي «الندوة اللبنانية»(**) . وكان لابد من معاودة هذه الفكرة نفسها جماعياً وفي وقت واحد، من قبل بعض الأصدقاء (مستخدمين ، عمال، مثقّفين) الذين عملوا احياناً كفريق خلال عدة اشهر متواصلة (صيف ١٩٤٦). هناك استاذان جامعيّان توليّا المهمّة: السيد حماده [الدكتور سعيد حماده ، اقتصادي لبناني، مولود في بعقلين عام ١٨٨٩] الذي ندينُ له ببعض الصيغ الناجحة ذات التوجّه الإشتراكي ؛ والسيد جوزيف نجّار الذي ندينُ له بمساهمة واسعة في الجزء الاقتصادي والثقافي من ميثاق الحزب التقدمي الإشتراكي »[2]. ويشير السيد اندريه بركوف (وهو صحافي لبناني من اصل روسي) الى ان « للسيد كمال جنبلاط هذه المأثرة التي لا جدال فيها وهي انّه لا يترككم أبداً غير مبالين [. . .]. فكل بيانٍ من بياناته ، سواءٌ بوصفه وزيراً، رئيس حزب ، او بوصفه زعيماً للشوف ، يُعَلَّقُ عليه ويُنتقد ويُدافع عنه [. .]. لذا فهو يمثّلُ على مسرح البلد السياسي شخصيَّة محاربة نسبياً ، مقلاعيَّة ، يُتوَقَّعُ منها الكل او لا

---

(١) ibid., pp. 72- 73.

(*) دفاتر الشرق : مجلة ثقافية اصدرها الاستاذ كميل ابو صوّان.

(**) بتوجيه الاستاذ ميشال أسمر.

(٢) K. Joumblatt: pour un socialisme.op. cit., pp. 20 - 21.

شيء، لكنّها شخصيَّة لا يمكن تجاهلُها في اي حال»[1].

اما الكاتبُ اللبناني الكبير الاستاذ **مخائيل نعيمه** (١٨٨٩ -) فيصوِّر لنا جنبلاط ، في مقدمته، لديوانه الشّعري فرح، على الصورة التالية : « ناظمُ هذه الاناشيد الصوفيَّة رجلٌ يدهشُك منه تعدُّدُ نزعاته واتجاهاته ونشاطاته. فهو في صميم السياسة اللبنانية والعربيَّة على ما في تلك السياسة من تشويش والتواء وخبط عشواء . وهو مؤسس الحزب التقدمي الاشتراكي ورئيسه ، ومحرّر المقال الافتتاحي في الصحيفة الناطقة بلسانه: وهو فوقَ ذلك الرجل المتصوّف الذي يتعشَّقُ الحكمة ويستقيها من مصادرها الدرزية المُباحة لـ «العقلاء» والمحجوبة عن الدهماء ، مثلما يستقيها من « بواطن » المسيحية والإسلام، وخاصةً من « الفيدا » الهنديَّة وما يتفرَّع عنها من ضروب «اليوغا » و « الفيدنتا - ادفيتا »[2].

في هذا التقديم السُلالي لمصادر جنبلاط ومراجعه الفلسفية حيث نحاول رسم لوحة شبه كاملة لمخطوطاته والمؤلفين الواردين في نصوصه، تواجهُنا صعوبتان : الأولى تكمن في كون جنبلاط غير منهجي دائماً في استناداته واستشهاداته المرجعيَّة (فهو مثلاً يتحدَّث في هذا النص او ذاك عن **هرقليطس** او **برغسون** دون ذكر اي من مصادرهما او مراجعهما)؛ والثانية ناجمة عن التباس من النوع التأريخي (فمعظم كتاباته ومخطوطاته غير مؤرَّخ إلا نادراً) . ومع ذلك ، سنحاول ترتيب تراثه ؛ (لا سيما مخطوطاته) ونعاود وضع مراجعه ومصادره انطلاقاً من المؤلفين الواردين في اعماله الرئيسة .

[١] المخطوطات :

تتألَّفُ مخطوطاتُه من مقالات وابحاث وملاحظات بحثيَّة غير منشورة.

---

(١) André bercoff: les choix de K.J.. in pour un socialisme.op. cit. p. 29.

(٢) كمال جنبلاط: فرح ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي، ط ٢ ، ١٩٧٨، مقدمة ميخائيل نعيمة، ص ٦

ولقد قمنا بترتيبها على طريقتين: التصنيف التأريخي، والتصنيف الموضوعاتي .

(أ) تعود مخطوطاتُه من الوجهة التأريخيَّة إلى تواريخ متباينة : لنذكر على سبيل المثال مخطوطه الاول، بعنوان «A la recherche d'une vocation» الذي يعودُ الى العام ١٩٣٦ . ومخطوطهُ الثاني هو خطاب سياسي (بالفرنسية وبدون عنوان) يرجع الى العام ١٩٤١. ثم نجد سلسلة قصائد بالعربيَّة ، تحمل تواريخ ١٩٤٣، ١٩٤٤ و١٩٤٥ . اما يوميَّاته (Journal) غير المنشورة فهي تشمل الفترة الممتدَّة من ١٩٤١ الى ١٩٤٩؛ وهي مكتوبة تارة بالفرنسية وطوراً بالعربية. واما محاضر جلسات **الجبهة الاشتراكية الوطنية** فهي بالعربية وتمتدُّ ما بين ١٩٥١ و ١٩٥٣. وفوق ذلك ، فإن خطبَهُ السياسية الملقاة في الجمعية العمومية للحزب التقدمي الاشتراكي، بعضها مؤرَّخ ومنشور وبعضها غير مؤرَّخ وغير منشور. هذا، وتغدو المخطوطات السياسيَّة شبه نادرة في الستينات والسبعينات ، في حين تغدو مخطوطاته الفلسفية والأدبيَّة هي الأبرز والأهم

(ب) من زاوية تصنيف الموضوعات، تمكَّنا من تصنيف مخطوطاته الفلسفيَّة ـ العرفانيَّة ـ وسوف نتحدَّث عنها بالتفصيل في فصول الباب الثاني هذا ـ، على النحو التالي :

١ ـ **المعرفة الفلسفية ـ العرفانية**، من مصادرها ومراجعها المخطوطات التالية :

- مصادر الحكمة والتاريخ ، بالعربيَّة ويرتكز هذا المخطوط المرجعي على ثلاثة اركان : العرفان التوحيدي الدرزي ؛ العرفان في الازمنة القديمة (مصر ، اليونان ، الهند ، الصين واليابان)؛ والتصوُّف الإسلامي .
- في مسالك العرفان : على خطى الهرامسة (بالعربية. غير مؤرَّخ).
- اللطيف والبسيط والكثيف.
- اليوغا (ملاحظات بحث).
- بين العلم الموضوعي والحكمة العرفانية (مخطوط ١٩٧٤).

- شرعة تبدُّل الكائنات والاشياء هي التحـول : وهي سلسلة محاضـرات ألقـاها على طلاب المدرسة الحزبية في بيروت ما بين ١٩٦٩ و ١٩٧٥، وتتناول : شـرائع التحوُّل ، شرائـع الاستقطاب ، ظـاهرة التبـدل والتغـير، كيف يتمُّ التحوُّل (ظاهرة الاستقطاب).

- البحث عن دعوة (مخطوط بـالفرنسيـة، عام ١٩٣٦، جـرى تعريبـه في التراث عام ١٩٧٨).
- تأملات (بالفرنسية ، بدون تاريخ؛ جرى تعريبه عام ١٩٧٨).
- جدل ماركس (بالعربية، غير مؤرَّخ).
- هيراقليطس فيلسوف الجدلية (بالعربية).
- هير اقليطس والتحوُّل.
- مأثورات هيراقليطس (Cf. battistini).
- الأنـا والسـلام (مخـطوط بـالفـرنسيـة، بتـاريـخ ١٣/٦/١٩٤٧؛ عـرّب عـام ١٩٧٨).
- مشروع ابحاث وملاحظات.
- الـوجـه الأخـلاقي للدروز او عقيـدة الصمت (بـالفـرنسيـة، بتـاريـخ ١٢/١٢/١٩٤٨ ، معرَّب).
- بحث في مصادر الحكمة والعرفان (بالعربية ، بتاريخ ٦/١١/١٩٦٥).
- غاندي والعالم المعاصر (ملاحظات دراسة).
- حول التناقض النفسي عند الإنسـان (ملاحظات دراسة).
- شهادة : كمال جنبلاط ومصادرُه الهندوكية (بالانكيزية ، عام ١٩٧٧).
- مقابلة مع شري شانكارا آشاريا (سبتمبر / ايلول ١٩٧٨).
- الحضارة والتاريخ (بالعربية).
- الحكمة والثقافة ، التوحيد والعقل.
- التربية والتعليم والمعرفة.
- التربية والثقافة.

٢ ـ **المعرفة الاقتصادية ـ السياسية** :
ـ الاتحاد الاقتصادي للدول العربية ، مخطوط **١٩٤٦** .
ـ غدُنا الاقتصادي .
ـ التمرُّد الخلَّاق، **١٩٤٧** .
ـ مبادىء اولية لإعادة بناء المجتمع ، مخطوط ، **١٩٧٥** .
ـ التنمية ومبادرة المواطن .
ملاحظة : لمزيد من التفاصيل ، راجع : المراجع العامَّة في آخر المؤلَّف .

[٢] المؤلِّفون :

من الصعب جداً السعي لإعادة ترتيب كامل للمؤلّفين الذين استند إليهم كمال جنبلاط في مؤلفاته ومقالاته وخطبه ومخطوطاته . وبما أن هذا التصنيف تمهيديٌ فإنه يساعدُنا على تكوين فكرة عامَّة عن المؤلفين الواردين في أعمال جنبلاط الأساسية المنشورة . وقد صنفْناهم أبجدياً على النحو التالي :

(أ)

١ ـ **إبراهيم (١٩٦٧ ـ ١٧٩٢ ق . م .)** ـ راجع القرآن الكريم .
٢ ـ **ابن باجه** (+ ١١٣٨ م .) : تدبيرُ المتوحّد .
٣ ـ **ابن خلدون** ، عبد الرحمن (١٢٣٢ ـ ١٤٠٦) : تاريخ ؛ المقدّمة .
٤ ـ **ابن سينا** (٩٨٠ ـ ١٠٧٠ م) : طبيب وفيلسوف إسلامي كبير .
٥ ـ **ابن طُفيل** (+ ١١٨٥ م .) .
٦ ـ **ابن عربي** ، محي الدين (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م .) ؛ متصوّف إسلامي كبير .
٧ ـ **إخوان الصفاء** ، ورد ذكرهم سابقاً في الكتاب الأول .
٨ ـ **أرسطو** (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م .) : المنطق ، الطبيعة ، ما وراء الطبيعة ، الأخلاق ، السياسة ، البلاغة والشعر .
٩ ـ **أفلاطون** (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م.) : محاورات ؛ الجمهورية .

١٠ ـ أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م .) : Les Ennéades .

١١ ـ إقليدس (٣٢٣ ـ ٢٨٣ ق.م.) : مبادىء الهندسة .

١٢ ـ الحلاج ، الحسين بن منصور (٨٥٨ ـ ٩٢٢ م .) : شاعر إسلامي متصوّف .

١٣ ـ الرومي ، جلال الدين (+ ١٢٧٣ م .) : متصوّف إسلامي .

١٤ ـ الفارابي ، أبو نصر (٨٧٠ ـ ٩٥٠ م .) : احصاء العلوم ، آراء أهل المدينة الفاضلة ؛ كتاب السياسة .

١٥ ـ المسيح ، عيسى : راجع الأناجيل ، القرآن الكريم .

١٦ ـ المعرّي ، أبو العلاء (٩٧٣ ـ ١٠٥٧ م) ، شاعر وفيلسوف عربي .

١٧ ـ أمبدوقليس (القرن الخامس قبل الميلاد) .

١٨ ـ انجلز ، فريدريك (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) : جدلية الطبيعة .

١٩ ـ أنطونيوس ، جورج (١٨٩٢ ـ ١٩٤٢) ، مؤرخ لبناني ، صاحب كتاب « يقظة العرب » .

George Antonios : The Arab Awakening . London , 1935

٢٠ ـ أوين ، روبر (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) : كتاب العالم الأخلاقي الجديد .

٢١ ـ إيكهارت ، المعلّم جوهان (١٢٦٠ ـ ١٣٢٩) : صاحب كتاب التعزية الإلهية . راجع :

V.LOSSKY : Théologie negative et connaissance de Dieu chez ECKHART , Paris , 1960 .

٢٢ ـ اينشتين ، البرت (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥) : شريعة اينشتين (١٩٠٥) ؛ النسبيّة (١٩٠٥ ـ ١٩١١) ؛ جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٢١ .

(ب)

٢٣ ـ بارمنيدس الأكبر (٥٤٠ ـ ٤٥٠ ق . م .) : الطبيعة .

٢٤ ـ بردياثيف ، نيقولا (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨) : تأمل في الوجود (١٩٣١) ، سيرة ذاتية روحية (١٩٤٨) .

٢٥ ـ بوغسون ، هنري (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) : أبحاثٌ في معطيات الوعي المباشرة (١٨٨٩) ؛ المادة والذاكرة (١٨٩٦) ؛ جائزة نوبل للآداب ، عام ١٩٢٧ .

٢٦ ـ برودون ، بيار جوزيف (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) : ما المُلكيَّة ؟ (١٨٤٠) ؛ منظومة التناقضات الاقتصادية (١٨٤٦) ؛ حل المُشكل الاجتماعي (١٨٤٨) .

٢٧ ـ بسطامي ، أبو يزيد (+ ٨٧٤ م .) ، متصوّف إسلامي .

٢٨ ـ بوذا (المستيقظ ، مؤسس البوذيّة في القرن السادس قبل الميلاد ؛ راجع : الحقائق الشريفة الأربعة ؛ عرف باسم سيوارتا غوتاما ؛ راهب أو زاهد من عشيرة الساكيا ، توفِّيَ عن ٨٠ سنة) .

٢٩ ـ بوغلي ، لويس (١٨٩٢ ـ) ؛ جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٢٩ ؛ راجع : الموجات والهباءات (١٩٣٠) ، المادة والنور (١٩٣٧) .

٣٠ ـ بولس ، القديس (٥ من تقويم روما ، ٦٧ م .) : الأناجيل .

٣١ ـ بيغي ، شارل بيار (١٨٧٣ ـ ١٩١٤) : شاعر ومجادل وفيلسوف .

٣٢ بيرين ، جاك : الدين والأخلاق في مصر القديمة ، منشورات البان ـ ميشال ، باريس ١٩٦٥ .

(ت)

٣٣ ـ تقيّ الدين ، عبد الغفّار (١٥٣٠ ـ ١٥٨٥) : صاحب كتاب « النقاط والدوائر » .

(ج)

٣٤ - جامس ، ويليام (١٨٤٢ - ١٩١٠) ؛ مؤسس الذرائعية ؛ من أعماله : أسس علم النفس (١٨٩٠) .

(ح)

٣٥ - حتّي ، فيليب (١٨٨٦ - ١٩٧٨) : لبنان في التاريخ .

(د)

٣٦ - دافيس ، جوزيف : سفير الولايات المتحدة في موسكو ، صاحب كتاب « مهمة في موسكو » . Mission in Moscow -

٣٧ - دوركيم ، إميل (١٨٥٨ - ١٩١٧) : قواعد المنهج الاجتماعي العلمي (١٨٩٥)؛ الأشكال الأولى للحياة الدينيَّة (١٩١٢) ؛ حول تقسيم العمل الاجتماعي ، الخ .

٣٨ - دي أمحوتب (راجع : ادريس في القرآن الكريم) ، حوالى ٥٠٣٠ ق . م . . ورد في مكان آخر من الكتاب الأول - راجع **هرمس** .

٣٩ - ديكارت ، رينه (١٥٩٦ - ١٦٥٠) : خطابُ المنهج .

٤٠ - ديمقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ق . م .) .

(ر)

٤١ - راسل ، برتراند (١٨٧٢ - ١٩٧٠) : مدخل الى الفلسفة الرياضية (١٩١٩) ؛ تاريخ أفكار القرن العشرين (١٩٣٨) ؛ نموّي الفلسفي (١٩٥٩) ؛ جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠ .

٤٢ - راماكريشنا (١٨٣٦ - ١٨٨٦) .

٤٣ - رامانا ماهرشي ، الحكيم الأكبر (١٨٧٩ - ١٩٥٠) .

٤٤ ـ روستان ، جان (١٨٩٤ ـ ١٩٧٧) : علم الأحياء والمستقبل البشري (١٩٥٠) ؛ ما أؤمن به (١٩٥٣) ؛ الذرية في علم الأحياء (١٩٥٦) ؛ الأحياء والانسانية (١٩٦٤) .

٤٥ ـ روسو ، جان ـ جاك (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) : العقد الاجتماعي (١٧٦٢) .

٤٦ ـ رينان ، جوزيف إرنست (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) : حياةُ عيسى (١٨٦٣) ؛ مستقبل العلم ، أفكار ١٨٤٨ (نشر عام ١٨٩٠) .

٤٧ ـ روبير ، ريمون : عرفان برنستون ، منشورات فايّار، باريس ١٩٧٤ .

(ز)

٤٨ ـ زرداشت (حوالى ٧٠٠ ـ ٥٨٠ ق.م.) : مؤسس ديانة البارسيّين المعروفة باسم المزدكيّة .

(س)

٤٩ ـ سان سيمون ، كلود هنري دي روفروا (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) : كتابُ الصناعيّين .

٥٠ ـ ستالين، جوزيف (١٨٧٩ ـ ١٩٥٣) : مبادىء اللينينية (١٩٢٤) .

٥١ ـ ستاينر ، جورج : الثقافة ضد الإنسان ؛ منشورات ساي ، باريس ١٩٧٣ .

٥٢ ـ ستاينر ، رودلف : الأساطير والأسرار المصريَّة ؛ منشورات ترياد ، باريس ١٩٧١ .

٥٣ ـ سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م.)

٥٤ ـ سهروردي ، شهاب الدين يحيى (١١٥١ ـ ١١٩٩) ، متصوّف إسلامي : (الغُربة الغربيَّة) .

٥٥ ـ سولون (٦٤٠ ـ ٥٥٨ ق.م.) : شاعر ومشرِّع في أثينا الديمقراطية .

(ش)

٥٦ ـ **شاردان** ، بيار تيلار (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) : راجع أعماله الكاملة الصادرة عن دار لوساي ، باريس ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧ .

٥٧ ـ **شاندرا بوز** ، جاغاديس (١٨٥٨ ـ ١٩٣٧) : عالم هندي بارز في علوم النبات والطبيعة .

٥٨ ـ **شرينغتون** ، سير شارل (١٨٥٧ ـ ١٩٥٢) : جائزة نوبل للطب والفيزيولوجيا (١٩٣٢) .

٥٩ ـ **شويتزر** ، البر (١٨٧٥ ـ ١٩٦٥) : جائزة نوبل للسلام ، عام ١٩٥٢ .

(ط)

٦٠ ـ **طاغور** ، سير رابندرانات (١٨٦١ ـ ١٩٤١) : شاعر ومتصوّف بنغالي : أناشيد الفجر (١٨٨٣) ؛ القربان (١٩١٠) ؛ آمال ورسالة الملك (مسرحية ١٩١٣) ؛ ذكريات (١٩١٧) . جائزة نوبل للآداب (١٩٥٣) .

(غ)

٦١ ـ **غاندي** ، المهاتما موهانداس كارامشاند (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨) ـ ورد سابقاً في الكتاب الأول .

٦٢ ـ **غزالي** ، أبو حامد (١٠٥٨ ـ ١١١١ م .): فيلسوف إسلامي ، صاحب « إحياء علوم الدين » و « تهافت الفلاسفة » ، الخ .

٦٣ ـ **غروسيه** ، رينه (١٨٨٥ ـ ١٩٥٢) : تاريخ آسيا (١٩٢٢) ؛ تاريخ الحملات الصليبيَّة (١٩٣٤ ـ ١٩٤٦) ؛ كشف بالتاريخ (١٩٤٦) .

٦٤ ـ **غورفيتش** ، جورج دافيديتش (١٨٩٤ ـ ١٩٦٥) : المحدِّدات الاجتماعية والحرية الانسانية (١٩٦٥) ؛ المطوَّل في علم الاجتماع ؛ التوجُّه الراهن لعلم الاجتماع ؛ الأطر الاجتماعية للمعرفة (معرب ،

مجد ، بيروت ١٩٧٩) .

٦٥ ـ **غيفارا** ، ارنستو تشي (١٩٢٨ ـ ١٩٦٧) حرب الغوَّار .

(ف)

٦٦ ـ **فرويد** ، سيغموند (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) : مدخل الى التحليل النفساني (١٩١٧) .

٦٧ ـ **فورييه** ، شارل (١٧٧٢ ـ ١٨٣٨) : نظرية الوحدة الشاملة (١٨٢٢) .

٦٨ ـ **فيثاغورس** (مولود في ساموس ، القرن السادس قبل الميلاد) .

٦٩ ـ **فيفكاندا** (١٨٦٣ ـ ١٩٠٢) : عرفاني هندي .

(ك)

٧٠ ـ **كاربنتر** ، مالكولم س . (١٩٢٥ ـ) ؟

٧١ ـ**كاريل** ، الكسيس (١٨٧٣ ـ ١٩٤٤) : صاحب « الانسان ذلك المجهول » ؛ جائزة نوبل للطب والفيزيولوجيا ، عام ١٩١٢ .

٧٢ ـ **كانط** ، عمانوئيل (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) : نقد العقل المحض ؛ مقدمات لكل غيبيَّات مقبلة ؛ أساس غيبيات الأخلاق ؛ نقد العقل العملي ؛ نقد ملكة الحكم ، الخ .

٧٣ ـ **كريشنامنون** (+ ١٩٥٩ م) :

Atma - Darshan , At the Ultimate , 1946 ; ^sri Vidya SAMITI Trivandrum , India

٧٤ ـ **كريشنا مورتي** ، جيدّو (١٨٩٥ ـ) : محاضرات ؛ حول التربية (١٩٥٩) .

٧٥ ـ **كونفوشيوس** ، كونغ تزو (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق.م.) . من أعماله : الدراسة الكبرى : الوسط الثابت ؛ المقابسات ؛ وكتاب مونغ قسو .

(ل)

٧٦ ـ لبلاي ، فريدريك (١٨٠٦ ـ١٨٨٢) :تنظيم العمل (١٨٧٠) .

٧٧ ـ لاوتسي (السابع ـ السادس ق.م.) : كتاب الطريق والفضيلة ؛ ← (Tao Te King) .

٧٨ ـ لفي ـ بريل ، لوسيان (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) : فكرة المسؤولية (١٨٨٤) ؛ الأخلاق وعلم العادات (١٩٠٣) ؛ العقلية البدائية (١٩٢٢) .

٧٩ ـ لوبسكو ، ستيفان : الموادّ الثلاث ، منشورات ١٠/١٨ ، باريس ، ١٩٦٠ .

٨٠ ـ لورنز ، كونراد (١٩٠٣ ـ) : دراسات في السلوك الحيواني والبشري (١٩٦٥) ؛ العدوان ، تاريخ طبيعي للشر (١٩٦٩) ؛ خطايا حضارتنا الثمانية الرئيسة ؛ كونراد لورنز ، مقابسات مع أريك لوران ، منشورات ستوك ، باريس ، ١٩٧٥ .

٨١ ـ لوكورج (حوالى ٣٩٠ ـ ٣٢٤ ق.م.) : خطيبٌ ورجل سياسي أثيني .

٨٢ ـ ليبنيتز ، ج . و (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) : خطاب الغيب (١٦٨٦) ؛ أبحاث جديدة حول الإدراك البشري (١٧٠٨) ؛ أبحاث في التأليه (١٧١٠) ؛ علم الواحد (١٧١٤) : . La Monadologie .

٨٣ ـ لينسن ، روبر : روحانيَّة المادّة .

٨٤ ـ لينين ، فلاديمير ايليتش أوليانوف (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤) : المادية والنقدية التجريبية (١٩٠٩) ؛ الأمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (١٩١٧) ؛ مرض الشيوعية الطفلي (١٩٢٠) ، الدولة والثورة ، الخ . راجع : الأعمال الكاملة ، بالفرنسية ، موسكو ، دار التقدُّم .

(م)

٨٥ ـ ماركس ، كارل (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) : البيان الشيوعي (١٨٤٨) ؛ الرأسمال ، الكتاب الأول (١٨٦٧) .

٨٦ ـ **ماركوز** ، هربرت (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩) : الانسان الثلاثي الأبعاد (١٩٦٤) ؛ الحب والحضارة (١٩٥٥) ؛ الثقافة والمجتمع (١٩٦٥) .

٨٧ ـ **ماريتان** ، جاك (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣) : سان توما رسول الأزمنة الحديثة (١٩٢٥) ، الانسانيّ التَّام (١٩٢٥) .

٨٨ ـ **ماسينيون** ، لويس (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) : عذابُ الحلّاج شهيد الاسلام الصوفي (١٩٢٢) ؛ النائمون السبعة في إفسس (١٩٥٥) .

٨٩ ـ **ماكسويل** ، جامس كلارك (١٨٣١ ٨ ١٧٨٩) ؛ فيزيائي إيكوسي : نظرية الضوء الكهرومغناطيسية .

٩٠ ـ **مالتوس** ، توماس روبر (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) : دراسة حول مبدأ السكّان .

٩١ ـ **ماو زيدونغ** (١٨٩٣ ـ ١٩٧٦) : قضايا استراتيجية الحرب الثورية في الصين (١٩٣٦) ؛ الديمقراطية الجديدة (١٩٤٠) .

٩٢ ـ **محمَّد** ، النبي (٥٧٠ ـ ٦٣٢) : راجع الأحاديث ، السيرة ، القرآن الكريم .

٩٣ ـ **مكيافيل** ، نيقولا (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) : الأمير (١٥١٣) ؛ خطاب حول العقد الأول من عهد تيث ـ ليف (١٥٢٠) ؛ محاورات حول فن الحرب (١٥٢١) .

٩٤ ـ **موسى** أوموشي (١٥٤٢ ـ ١٤٢٢ ق.م.) : الوصايا العشر (Décalogne) .

٩٥ ـ **مونتسكيو** ، شارل لويس دي سكوندا (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) : روح الشرائع (١٧٤٨) ؛ نظرات إلى أسباب عظمة الرومانيين وانحطاطهم (١٧٣٤) .

(ن)

٩٦ ـ **ناصر** ، جمال عبد الـ (١٩١٨ ـ ١٩٧٠) : فلسفة الثورة .

(٩٧) **نيتشه** ، فريدريك (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) : مولد المأساة (١٨٧١) ؛ المعرفة الفرحة (١٨٨٢ ـ ١٨٨٧) ؛ هكذا تكلّم زرداشت (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) ؛ في ما يتعدّى الخير والشر (١٨٨٦) ؛ إرادة القوّة (مجموعة مخطوطات) .

(هـ)

٩٨ ـ **هالبفاكس** ، موريس (١٨٧٧ ـ ١٩٤٥) : الأطر الاجتماعية للذاكرة (١٩٢٥) ؛ علم التشكُّل الاجتماعي (١٩٣٤) .

٩٩ ـ **هتلر** ، أدولف (١٨٨٩ ـ ١٩٤٥) كفاحي .

١٠٠ ـ **هرمس** ذو الثلاث شعب : ورد سابقاً في الكتاب الأول . راجع : دي امحوتب ، ادريس (القرآن) .

١٠١ ـ **هكسلي** ، جوليان سوريل (١٨٨٧ ـ ١٩٧٥) : دراسات في علم الأحياء ؛ التوليف الحديث (١٩٤٠) ؛ أول مدير عام للأونيسكو (١٩٤٦ ـ ١٩٤٨) .

١٠٢ ـ **هوميروس** (القرن التاسع ـ الثامن ق . م .) : الالياذة ؛ الأوديسة .

١٠٣ ـ **هيجل** ، ج . و . ف (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ، ورد سابقاً في الكتاب الأول .

١٠٤ ـ **هيزنبرغ** ، فرنر (١٩٠١ ـ ١٩٧٦) : قانون اللاتعيين ؛ جائزة نوبل للفيزياء ، عام ١٩٣٢ .

(و)

١٠٥ ـ **واطسُن** ، ليال : تاريخ طبيعي لما فوق الطبيعة ، منشورات البان ميشال ؛ باريس ، ١٩٧٤ .

(ي)

١٠٦ ـ **يونغ** ، كارل غوستاف (١٨٧٥ ـ ١٩٧١) : الأنماط النفسية العلمية (١٩٢٠) ؛ الانسان يكتشف نفسه (١٩٤٤) ؛ جذور الوعي ، الخ .

٧ - عَقْلٌ إلى اللاعَقْل

(أ) المعرفةُ تفلسُفٌ .
(ب) الحكمةُ والتاريخ ، العرفانُ والإيمان
(ج) من الهرمسيَّة إلى التوحيديَّة .

(أ) المعرفةُ تَفَلْسُفٌ :

شهد كمال جنبلاط عام ١٩٤٣ مولد دولة لبنان المستقلّ ، فسعى للإسهام في مشروع انتقال من الاقطاع السياسي إلى تأسيس الديمقراطية في البنى الإجتماعية التي كانت بدورها موضوعاً لبرلمانيَّة « استزلاميَّة » . كان الاستقلالُ بداية للبنان السيّد ونهاية للبنان المستعمَر . وكانت المسألة تُختصر في تقديم عقل إلى الدولة ومجتمعها المتعدّد الطوائف . فهل تستطيعُ رياح العقل أن تذهب برياح التاريخ المرير ؟ كان العقل أساسَ دعوةِ الحقوقي الجنبلاطي الشّاب : فكان النائبُ مُلزماً بإيجاد عقل سياسي للمأزق الاجتماعي « اللاعقلاني » ، للمجتمع المتكوّن حديثاً من ١٧ طائفة وأكثر . كان المطلوبُ ابتكار شيء جديد في لبنان ، ديمقراطية أو انتفاضة خلاّقة : « فالمعرفة ، كما يقول كمال جنبلاط ، عملٌ خلاّق » . والمعرفة ذاتها هي ثمرةُ هذا الريح الجديد الآتي دائماً وأبداً من العقل . لكن كيف نعرف بدون فلسفة وتفلسف ، بدون مُساءلة واستفهام ونقد ؟

إن معرفة الشيء تفيد المشاركة في ولادته وفي توليده ، وتعني الاستفهام وإعمال الفكر ، كما تعني إعادة النظر إلى حد الدهشة والإدهاش . إلاّ أن

جنبلاط الشاب لم يتقدَّم إلى السياسة بوصفه فيلسوفاً ، بل تقدَّم اليها كعالم . فهو لم يضع منظومة فلسفيَّة يمكنُ تناولها بسهولة . إن طريقته السياسية والعرفانيّة تدعو إلى تأملٍ واسعٍ : فهي تتضمَّن نوعاً من إعادة الجمع النقدي لأفكار سالفة ، لكنها طريقةٌ تُعنى بتناول الحاضر بعيون المستقبل وعقوله . وطريقته ، فوق ذلك ، أقلُّ وضوحاً وتماسكاً في فلسفته مما هي عليه في سياسته . لقد كان المحامي الشاب ، المدافع عن الصيرورة والتحُّول ، يرمي إلى تحويل ماضي الانسان الى مستقبل أكثر ديمقراطية وعقلانية وعلميَّة وإنسانية ـ أي أكثر تهذيباً وأخلاقاً . إذاً ، كان مشروعه السياسي يرمي إلى تجديد التيّار الفلسفي ـ السياسي الميّت أو المنقطع في هذا المشرق العربي . ويقوم مشروعه الإحيائي على استرجاع تاريخ هذا الشرق لوضعه ، فكرياً ، على جدول أعمال الحاضر . وأن مراجع جنبلاط ومصادره ومخطوطاته ، فضلاً عن خطبه وأعماله المنشورة ، تأذن لنا بأن نحيط بمدى مبادراته الطموحة وبدلالتها . فهو وإن كان ينتقد الفلسفة التنظيرية والغيبيَّات الدينية والصوفية ، إنما يجتلبُ العقلَ الجدلي من الفلسفة ، ليضاعفَهُ بعقل توحيدي مُجتلب من العرفان . إنه ينادي بالتحرير الكامل للعقل ، ويبشّر بتحوُّل الفلسفة وانقلابها علماً . بكلام آخر ، إنه يرمي إلى جعل المعرفة الفلسفية أكثر فعلاً ، وأكثر وجوديَّة ، سواءٌ بتقريبها من العلم الحديث والمستقبلي ، أو بتركيزها على مشروع جديد للانبعاث العقلي والسياسي . وبما أن الخطَّ الموجِّه لهذا المشروع هو العقل الشمولي بوجهيه الجدلي والتوحيدي ، فإن صاحبه يظلُّ مسكوناً أو مأخوذاً بذلك الحلم الفكري القائم على الجمع بين معطيات الذاكرة والمعرفة بحيث أن « العالِم العام » في القرن العشرين لا يعود يكتفي بثقافة جزئية ، وطنية ، إقليمية أو قاريَّة . تبدأ خطوةُ جنبلاط الأولى على طريق الفلسفة الواقعية باكتشاف الفروق بين التاريخ والثقافة ، بين الدين والدولة . وتكتملُ هذه الخطوة في إعادة الاعتبار لحريَّة العقل أو في عقلنة الحقيقة ؛ وهذا عند جنبلاط هو أساس التفكير السياسي . وصار بامكاننا ، الآن ، أن ندرك معنى المشروع الجنبلاطي الرامي إلى « المضي قدُماً ، دائماً وأبداً » ، إلى ما يتعدَّى الحرف الميِّت

(اللاعقل) . وبشكل خاص إلى ما يتعدَّى هذا العقل الواقع في مصيدة الغيبيات والفلسفة التنظيرية . وهذا التوجُّه يعلنُ إحدى خياراته الأساسية والمبكرة . أما خيارات جنبلاط الأخرى فلا تتكشَّفُ لنا إلاّ حين نتعمَّقُ في التعرُّف الفلسفي على تلك السلسلة من الأزواج المتعاكسة أو المتناقضة التي تسودُ مجمل تفكير هذا القائد المتعقِّل . فالتلاعبُ على هذه الأزواج المتعاكسة (الأضداد) ، ثم تعيينُها من خلال « توحيدها » إما تعاكساً وإما دمجاً ، يشكّلان أجمل ما في مهنة جنبلاط الفلسفية والسياسيَّة .

(ب) الحكمة والتاريخ ، العرفانُ والإيمان :

لنتفحَّص هذه اللعبة الجنبلاطية المرتكزة على الأزواج المتعاكسة . إنها تعاود تفسير تاريخ الحكمة ، وتدحض الإيمان بالعرفان . فالعقل واللاعقل هما في كل مكان ، في كل شيء تقريباً ؛ في التاريخ كما في منجزات الحضارة البشرية . وهما من نتاج التاريخ البشري نفسه ، إلاَّ أن الحكمة هي التي تتولَّى أمر التفريق بينهما لتفرض على الواقع منجزات العقل وحده . فالإنسان العقلي/اللاعقلي يحاول السير بمشروعين علمي وشبه علمي في وقت واحد . ويكمن التحدِّي في السعي لعقلنة كل شيء . السعي لصنع كل شيء والتعبير عنه عقلانياً . وهذا التَّحدي يستلزم مراجعة اختبارية لكل أطر الذاكرة التاريخيَّة الخاصة بالمعرفة البشريَّة . وفي هذا المستوى من إعادة النظر والتفكير ، تبدو الحكمة كأنها الثمرة الوحيدة للعقل التوحيدي في كل مراحل التاريخ ، بينما لا تبدو الفلسفة سوى ثمرة معرفيَّة لعصْرٍ مُعينٍ . فلكل عصرٍ فلسفته ، حكمتُه العقليَّة الخاصة . وعندئذٍ تتبدَّى مفارقة : فهناك حيث يبدو من الواجب الإحاطة بتاريخانيَّة الفلسفة ، يقترح كمال جنبلاط القولَ بشموليَّة الحكمة وعالميّتها . والحال ، لا يمكن متابعة المسار الفكري الجنبلاطي بدون التموضع في منظار رؤيته للأمور . فهو يتعقَّل الأمور على النحو التالي : ليس التمثُّل الأسطوري ، الصوفي والديني مجرَّد استرجاع لفلسفة أوليَّة ، وإنما هو أيضاً استشراف يتقاطعُ مع العلم الحديث . إن إعادة الوصل بين المعرفة القديمة

والعلم المعاصر هي إحدى المهام الأساسيّة التي ينيطها جنبلاطُ بالعالم العام . ولإظهار صلاحيَّة هذه المعاقلة ، يسترجعُ مصادر المعرفة الذاكريَّة والتاريخيَّة ليخضع كل شيء لحتميَّة الحكمة ، سواءٌ بفلسفة العلم أو بمعاودة تفسير نصوص قديمة في ضوء العقول الجديدة ، أو بالقول إن كل معرفة صالحة تاريخيّاً هي معرفة معاصرة دائماً بوصفها حكمة دائمة . بهذا المعنى **هيراقليطس وماركس ، افلاطون وغاندي** ، الخ . هم عقلاء متعاصرون . فهل هذه مصادرة ، إبتسار ، أو مُفترَض من أصل عرفاني ؟ يدافعُ جنبلاط عن مشروعه مبيّناً راهنيَّة وحضور بعض المفكّرين وأفكارهم الحكميَّة . هذا يعني أن التاريخ لم يعد في الحسبان ؛ فالحكمةُ تتخطّى الزّمان من خلال انتاجها له وجعله زماناً شمولياً . غير أنّ هذا الإسقاط للفكر « التاريخاني » على معارف عصرنا ، أليس مشروعاً ذهنياً يرمي إلى إبدال اللاعقل المسمّى تاريخياً هكذا ، بالعقل التوحيدي (العقل الأرفع) ، عقل ما فوق التاريخ أو عقل اللاتاريخ ؟ وفوق ذلك ، هل هذا المشروع مثبوتٌ سواءٌ من الوجهة المنهجية أو من الوجهة المعرفيَّة ؟ مما يجب لحظُه هو أن منهج جنبلاط يقومُ على مقارنة فكر بآخر ، دون الاهتمام بالمنظومة الفلسفيَّة أو الثقافية في المرحلة التاريخية المعنيَّة . هنا يشكو الترابط من الافتقار الى محمول معرفي/علمي مشترك . فهل هذه مثاليَّة ؟ فكرانيَّة طاهرة أو متطهّرة ؟ نعم ولا . نعم ، بمعنى أن جنبلاط يصرُّ على تشميل المعرفة الانسانية لسجمها وعكسها في مرايا « المصهر العقلي » . ولا ، بمعنى أنه العارف ، عارف التاريخ العيني ، وأنه يتّخذ الإسقاط التراكمي والتجميعي لأفكار الماضي المتعاقبة دليلاً ومرشداً لوضع هذا الإسقاط في إطار عصرنا الجامع ، وللتوليف والتنسيق بين أفكار إنسانية خضعت مراراً وتكراراً للمجابهات وإعادات النظر . إن جنبلاط يتمسَّك دائماً بالوحدة المحتملة لكل أفكار الناس الحقيقية . وبالاعتماد على النصوص ، يقوم ببحث تجميعي مطوَّل ، جاعلاً من الأفكار المُجمَّعة مادةً للتأمل والمقارنة وإعادة التفسير ، وغايته من ذلك كله التوفيق بين أفكار

ومفاهيم متباعدة ، وحتى متعارضة تاريخيًّاً ، لكنها تقبلُ الوحدة معرفياً وعقلياً .

ففي نظر جنبلاط ، لا يكفي تحليل الشرائح التاريخيَّة لتبيان وحدة الحكمة الانسانية أو المفترض أنها واحدة . وما إعادة صنع التاريخ المستقلّ والشامل لهذه الحكمة الفريدة ، سوى منطلق لمعرفة فلسفيَّة أسدّ ؛ وإلا فما الجدوى من جمع ونقل وإعادة جمع هذا الشتات من الأفكار ، وما الفائدة المرجوّة من إعادة نظمها ، إذا كانت لن تؤدي لغير معاودة انتاج الإنقسام الفكري القائم والمُكرَّس في العالم الراهن ؟ ان جنبلاط إذ يضع نفسَهُ في أُفق الصيرورة والمستقبل ، إنما يسترجع تاريخ الحكمة ليضعه في مواجهة تاريخٍ إنسانيٍ آخر لا عقلي أو غير معقول . وهذا الأمر يبشّرُ بتجدُّد في أفق الانسان المعاصر بالذات ، ويشكل انفتاحاً على إمكان إعادة النظر بالوحدة الداخلية بين البشر ، الوحدة في مستوى عقلهم الواحد أو عقلهم التوحيدي . وبهذا المعنى ، وعلى هذا النحو ، تعتبر الأساطير ، الأمثال ، الاعتقادات ، الأشعار ، الخ . موضوعاتٍ لتفكير نقْدي ، نظراً لأنها لا تتعلَّقُ إلاّ بتمثُّلات ذهنية قديمة ترشدنا إلى جانب من جوانب العمر التاريخي للعقل البشري . بتعبير آخر : إن تحليل مثل هذه المعطيات الخاصة بالتاريخ الآخر للحكمة الإنسانيَّة ، ما هو إلاَّ مناسبةٌ لاكتشاف المصادر العالمية والمراجع المتماثلة لعددٍ من الشعوب في عدد من الحقبات المتوالية . ويرشدُنا جنبلاط إلى أن القرن العشرين يتميَّز بنزوع متزايد إلى تجاهل راهنية هذه الواقعة ـ واقعة تماثل العقول البشرية . ان الحكمة كالفلسفة ، لها عدة لغات وعدَّة ذاكرات . وقد آن الأوانُ لإيجاد لغة مشتركة ، واحدة ، بين العقلاء والفلاسفة الحكماء كافة (بين العلماء العامّين) من كل الأزمان ، لمقاربة المستقبل بلغةٍ جديدة للعقل التوحيدي ـ أي عقل الاختلاف والوحدة معاً ، عقل الهويّة والانسانيَّة معاً . ولفهم معاقلة جنبلاط « التوحيدية » فهماً أفضل ، سنقوم بتحليل بعض معالم فكره المتعقّل ؛ ومن ثمَّ ستُتاحُ لنا الفرصة لتقويم هذا الفكر سواءٌ من حيث طموحه الى شموليَّة علميَّة وتوليف صحيح ، أو من حيث سعيه لفرض خطاب توفيقي غير مثبوت .

ففي مخطوط بعنوان « **مصادر الحكمة والتاريخ** » يقدّم لنا جنبلاط مفتاح منهجيّته وإشكاليّته العقليّة معاً . فهو يُقرّر أن للاعتقاد الروحي ركنين أساسين : **الإيمان والعرفان** . وما **الإيمان** سوى نقل معرفة معيَّنة من جيل إلى آخر ، من نبي أو عارف إلى آخرين . وفي هذا المساق المرجعي ، لا يقوم المؤمنونَ بشيء آخر سوى إعادة انتاج معتقدات أسلافهم ؛ وبالواقع ، تتحوَّل معرفتهم إلى إيمان جامد ، إلى أفيون ، حيث يتبدَّى مسرح عميان يقودُهم أعمى . وأما **العرفانُ** فهو اختبار مباشر ودائم للحقيقة الأولى . فكيف يُفسَّر هذا التفريقُ بينَ الإيمان والعرفان ؟ أنه يُفسَّر في المُقام الأول بطريقة **الخيال** أو بأسلوبه : ومثال ذلك أن الشعر ـ من أناشيد وأغانٍ وملاحم ـ يُعبِّر عن أول مقاربة مصوَّرة (مُخيَّلة) للواقع ؛ في حين أن الأسطورة (خرافات وألغاز وأسرار) ترمي إلى الكشف والإيحاء أو ترمي إلى تلقين معرفة جاهزة ، إلى تقديم معلومة مؤسطرة . زد على ذلك أنّ الحكايات (الأخبار القصصية ، الروايات) ينحصرُ دورُها في تقديم دلالة للعقل البشري ، تقديم إشارة مفهومة ، معنى للوقائع المرويَّة . وإن هذه الطريقة التخيليّة تخلق ، على صعيد آخر ، رموزاً تعبّرُ أو تُبشّر ببعض المُعتقدات (أغراض الايمان ، مواضيعه) . والخلاصة أن التوصيل الاجتماعي للرموز والاشارات الاعتقادية يُنتجُ بدوره إطاراً للذاكرة ، مرجعاً للمعرفة : ومن هذا الإطار وفيه تتراءى عند الشعوب ألوهيَّة الآلهة والملائكة وصورة الشياطين ، الخ . التي تنسكبُ صُوراً في المعتقدات المتعيّنة في طقوس وعبادات ، والمتجليَّة داخل المعابد والصوامع . إن الآلهة ومعابدها البشريَّة تُعبّر عن لون من ألوان الثنائيّة (ثنائية الإنسان الراغب في رؤية نفسه مُختلفاً في مرآة « إلٰهية » صنعها بنفسه ولنفسه) . وما يهمُّ جنبلاط في هذا التحليل هو تفسير الفرق بين الدين (الشَّرع الإلهي ، الشريعة) والحكمة . فالدينُ يُنتج الإيمانَ ، وهو يستمرّ ويتواصل به ، أي أن الدين ينتج معرفة جاهزة ، مفترضة أو قائمة من قبل ؛ تعاود بدورها انتاج التسليم والانقياد غير المشروط . أما الحكمةُ الإنسانية ، المعقولة والعقلانيَّة تعريفاً ، فإنها تُفضي

إلى العرفان ـ إلى اختبار حقيقة الوجود ـ ، ومن هنا التوجُّه المزدوج عند الحكيم الجنبلاطي : فهو من جهةٍ يتوجَّه إلى معرفة حقائق الأمور مباشرةً (السلوك المعرفي) ؛ وهو من جهةٍ ثانية يتوجَّهُ الى التصوُّف (العرفان الرَّباني) . لكن اسطورة الروح الواحد للكون والمجتمع ألا تضع الدين والحكمة على طرفي نقيض ؟ بلى ، في بعض المعاني ، خاصة عندما يتعلَّق الأمرُ بحكمة العالِم ؛ ولا ، في معنًى آخر ، عندما يكون المقصود روح الوحدة التي تغوي الدينيَّ والعالمَ على السواء . هنا ، يشكِّل العرفان الشبكة الجامعة بين الحكمة والدين : وهنا يبرز موقع توحيدي يتَّسِعُ للعلم والعرفان معاً . فالعرفانيُّ هو الصاهرُ الذي ينبثقُ دورُه من موقعه التوحيدي أو المفترض أنه توحيدي . وهذا الموقع يظهرُ في خطاب جنبلاط العرفاني كأنه قطبُ كل بحث ، كل انجذاب داخل كل حركة ؛ أو كأنه قطبُ كل تطلُّع إنساني . لكن يبقى ثمَّة مجالٌ للتفريق بين مستويين في سلَّم المُقام التوحيدي : مستوى الوحدة المطلقة ، ونعني قطب المعرفة أو ركُن العارف ؛ ومستوى الوحدة النسبيَّة ـ حيثُ يبدأ دورُ العالم . والحقيقة ، أن الوحدة اللازمة أو المكتسبة ، الوحدة الواجبة أو الممكن اكتسابُها بتواضع ، تدعو الى التأمُّل في المسألة الأساسية لوحدة الجواهر ، التي يمكن ترسيمُها على النحو التالي :

الكيمياء ← عنصر فريد

الفيزياء ← طاقة فريدة أولى

الدين ← جوهر الحياة الفريد .

فمن جهة أولى ، كيمياء وفيزياء ودين ؛ ومن جهةٍ ثانية ، عنصر وطاقة وجوهر . والحال، فأينَ نجدُ الحقيقة وكيف تتحقَّقُ الوحدة بين عدد لا متناه من الحقائق المسمَّاة هكذا والتي لا تنقطعُ عن التنزُّل على العقل / الذي لا يكتنه الأشياء إلَّا مختلفةً ؟ يقترح كمال جنبلاط حلاً هندسَّياً فلسفياً، وحتى تقنَّياً : فليس وارداً في هذا التصنيف للأفكار الاهتمام بغير طريقة / او تقنَّية رؤية

الأشياء . ومثال ذلك القول بامكان تناول حقيقة الاشياء والكائنات من زاوية الشكل او الصورة (رداء الصورة) ، وهنا تثار مسألةُ الحقيقة المستورة ، تلك التي لا تتكشَّفُ إلاَّ من خلال مسار تحليل تفسيري ونقدي . لكننا نستطيع مقاربة حقيقة الاشياء والكائنات من مواجهة أخرى (**لسان الإشارات**) حيثُ **تحلُّ اللغة محل الصورة** ، إما بتغيير وظيفتها الخاصة (إمكان تحوُّل الشكل إلى صورة عقليَّة / معقولة) واما بتطوير الصورة العقليَّة بحيث أنَّ المتخيَّل ، وحتى المخيال L'imaginaire ، يكونُ مباشرة في خدمة المعقول / المُعْقَلَن . وعندئذٍ ، يمتلكُ العقلُ أدواته المعرفيَّة الخاصة ، ومنها أدوات معرفة ذاته كعارف / ممكنُ عرفانُهُ وتعلُّقه بسواه / مزوَّد بإشارات مُعقلنة وبرموز محسوسة . ويستخلصُ كمال جنبلاط من ذلك أنَّ التصوُّف الذي تتعيَّنُ وظيفتُه في استشفاف معقوليَّة توحيد الجواهر لا يمكنُه ان يكون صحيحاً إلاَّ عندما ينتقل من المعرفة إلى الحكمة . وهذا التصوُّف الموسوم بالمصداقية والصحة يتجلَّى متميّزاً بثلاثة معايير عرفانيَّة : ١) معيار الصُدور الوسيط / الفيضُ المُفضي الى الإشراق ؛ ٢) معيار النيرفانا الأدنى (**فناء الفناء**) الذي يزود الانسان بالعرفان الوقتيّ ؛ ٣) معيار **بقاء البقاء** الذي يسمحُ ببلوغ « نور الجوهر الأرفع » .

والحال ، ما المقصود حقاً في حدود الفلسفة ؟ هل نحن امام فلسفة خالدة ، فلسفة استرجاعيَّة من أصل غيبي ، تعلنُ ذاتها في حدود فلسفة مستقبليَّة ، وهي تضيفُ هذا الماضي الثقافي الأنساني الطويل ، المتعدّد الابعاد والفروع ، الى علم ومعرفة معاصرين يريدان ان يكونا اكثر دقَّةً وتطبيقاً ؟ ان جنبلاط يعتبرُ العرفان والحكمة والتحقُّق والإشراق تجاربَ مماثلة لاية تجربة علميَّة أخرى ، معاصرة او مُقبلة . إلاَّ انه ينبغي رسمُ خطٍ فاصل بين الاختبار الصوفي والاختبار العلمي : يكمن الفصلُ الموضوعي في ان العالِمَ يجد نفسه عاجزاً عن تكرار اختباره ومعاودته كما يشتهي ، لاننا نختبر في فلك النفس طاقةً لطيفةً وسرية سواءً في منظار الطاقة ذاتها او بواسطة اي شيء يتجاوزها من حيث

التواضع واللطف[1]. ولتوضيح فكرته على نحو أفضل ، يشدّدُ على أنَّ « المسالك الباطنية رافقت وما زالت ترافقُ جميع المعتقدات ، لانها تمثّل الوجه الاختباري لما هو مُعاش ، الوجه الكاشف والمعمّق للعقيدة؛ كما انها تُمثّل صلاتِ الوصل بين التنزيل الدائم وجوهر حياتنا بالذات »[2]. ومن ثمَّ ، يسعى جنبلاط الى رسم لوحة للمسالك الباطنية او لطرائق العلم العرفاني : فيذكرُ في المُقام الأول **الطاوية**[3] التي تنشدُ ، في الصين ، الأحديَّة ، وحدانية الواحد، الأحديَّة المحض والتوحيد. ثم يذكر في المقام الثاني **البوذية في الهند** (هذه اليونان الآسيويّة ، هذا البلد المُحضِّر لآسيا التوحيديَّة عند جنبلاط) وفي الصين واليابان ، حيثُ تدعو **الآدفيتا ـ فيدانتا** العقـول للمضي الى ما هو أبعد من التوحيد الديني العادي . ويشير في المقام الثالث إلى **البوذية زين** (Zen) ومسالك الجانيتا والبوذيَّة لاما (في التيبت والحملايا) ، كما يشير الى المسلك المسيحي الذي ينهلُ من مصادر العرفان الشرقي الفارسي، والى ينابيع التوحيد في مصر القديمة. اما اليونان والإسلام فذكرهُما مؤجَّلُ مؤقَّتاً ، لانهما يحتلّان مكانةً مختلفة في منظومة جنبلاط التوحيديَّة .

كل مغامرات العقل تبدأ في اليونان : العقل التوحيدي يبدأ مع **فيثاغورس** ، ذلك الحكيم الذي يصفه جنبلاط بأنه **مُرشد العلوم الباطنيَّة** . فهو يمثّل اليونان المتصلّة بمصر القديمة وبابل زا ترا (زرداشت)، واليونان الأفلاطونية والهرمسيَّة (حيث **المحوتب** المصري يعادل ، في مصطلح جنبلاط ، هرمس ذا الثلاث شُعَب أو النبّي **إدريس** المذكور في القرآن الكريم). لكن اذا كان فيثاغورس يعتبر مرشداً « لعلوم الباطن » على مرّ العصور ، فإن **هرمس**

---

(١) تراث كمال جنبلاط، مخطوط، مصادر الحكمة والتاريخ ، الورقة السابعة.

(٢) المخطوط السابق ، مصادر الحكمة والتاريخ، الورقة ٨ .

(٣) الطاو معناه المسلك : فالطاو ينتجُ الواحد ؛ والطاو هو الرحم التي تنتج الاشياء في مستوى ، وفي مستوى آخر تنتج الأفكار التي تمثل هذه الأشياء . (cf . François CHÂTELET : les Idéologies , T.I., p. 53, éd , Marabout Paris 1981)

يرد في خطاب جنبلاط العرفاني بوصفه « باني المعرفة التوحيديَّة » في مصر القديمة .

إن **يونان العقل** هي في كل مكان، وان كل المسألة تتوقَّفُ على اكتشافها سواءً في فارس ومصر واوروبا او في اليونان الأوروبية / الآسيوية . ومن هذه **اليونان العالمية** ينطلق جنبلاط الى الجزيرة العربيَّة ليحدّد موقع **« رسالة الإسلام »** على خريطة هذه المسالك العرفانية المتقاطعة والمتنوعة. والحقيقة ان الفكر الإسلامي لا يعنيه إلاّ من زاويته العرفانية الصوفيَّة: « وفي الحقيقة نكتفي بتبيان وجهين للإسلام : وجه الرسالة المشرِّعة للدنيا والآخرة ؛ ووجه رسالة الحكمة (. . .). فالتصوُّف أصيل في الإسلام، في حياة محمَّد وصحابته، وهو ينطلق من ولادة الدين التوحيدي الحنيف »[1]. لقد وجدت رسالة الحكمة الإسلاميَّة صداها وتعبيرها في مسالك الصوفيَّة الإسلامية، وكذلك في **الرسالة الفاطميَّة** (نسبة الى **فاطمة** (٧١٤ - ٧٣٢ م) البنت الصغرى للنبي محمد، زوجة الإمام المعصوم علي بن أبي طالب ، إمام المؤمنين المسلمين الشيعة) ، تلك الرسالة التي كان لها بدورها وجهان : وجه سياسي قائم على المجتمع، ووجه روحاني يخاطب العقل الفلسفي. فالفاطميون انشأوا **« بيت الحكمة »** في القاهرة، وغذّوا دعوتين روحانيّتين في المشرق العربي : الدعوة الباطنية الإسماعيلية والدعوة التوحيدية (الدرزية) في لبنان وسورية وفلسطين . وحين يُعلن جنبلاط انتسابه الى هذا المسلك التوحيدي (الدرزي) إنما يرغبُ أيضاً في ان يكون موحِّداً عقلانياً ، متحرّراً من كل تعصُّب مذهبي، وماضياً دوماً الى ما يتعدّى التوحيد الديني العادي . لقد سافر مراراً الى الهند، ولكنَّه كان يقرأ اليونان وكل ما هو يوناني في اوروبا وسواها . فلا ننسى أن مسار جنبلاط التوحيدي يرقى الى اسرار اليونان وفارس ومصر ، ليختبر فيها العرفانيَّة والزرادشتيّـة والصوفية في البلاد المسيحية وفي الإسلام . وهو يهتم بشكل خاص

---

(١) كمال جنبلاط ، المخطوط السابق ، الورقة ٩ .

بحكمة الفلاسفة اليونانيين : **فيثاغورس** (فلسفة العدد)، **بارمنيدس** (الأبدية) ، **ارسطو** (العلّة)، **افلاطون** (المثل / مثال الكهف)، **ديمقريطس** (الطمأنينة والسعادة) ، **أفلوطين** (النور والإشراق)، **امبدوقليس** (الفيض او الصُدور)، **سقراط** (الحكمة التامّة) ، الـخ . إن المقصود عند جنبلاط سَفَرٌ طويلٌ من اسفار تحقُق الذات. **فالمُتحقّق** ليس نبيّاً ولا هو بالرسول الديني المرسل من لدُن آلهة الشعوب. إنه بالحريّ عالم موحِّد موجود في كل مكان تقريباً وفي كل الأزمان (الاجيال). إنه مثقّف روحاني ـ عقلاني يتجلّى للعقول ويكاشفُها بما لديه، لكي تعاود النظر في علمها وفي تفسيره . لكن حكمة هؤلاء المتحقّقين تدعو دائماً الى الرحمة والإحسان والمعروف، كما تدعو بشكل خاص الى اكتناه المعارف وصوغها في مفاهيم. وهنا نلاحظ ان لعبة كلمات او إشارات تجتذب اولئك الذين اعتادوا على طريقة التفكير الشرقيَّة: عندما يغلي تنُور الرحمة او عندما يقترن **الكاف** (إشارة الى فعل الأمر العربي القرآني كُنْ) و **النون** ، يتجلّى المتحقّق ويظهر للناس على **حصان ابيض** (عقل جديد ، صحيفة بيضاء) يُدعى كالكين (Kalkin) حسب الطقس الهندوكي ، او يظهر على **أتان** كما كان الحال في ظهور السيّد المسيح ، او كما سيكون الحال في ظهور الحاكم[1] (المولى المتحقّق في العصر الفاطمي، حسب الطقس التوحيدي الدرزي). لكن ماذا نجدُ في هذا الفحص الجنبلاطي للحكمة المواجهة للتاريخ ؟ واين يتحدَّد موقع الإنسان الموسوم بالعقلاني في القرن العشرين ؟ وهل يُفترضُ فيه استرجاع تلك المعطيات الأولية لفلسفة « رجوعيَّة » ولذاكرة نموذجية قديمة تقدّمُ نفسها كمعرفة ، فيُضحى عندئذٍ بالبحوث الممكن اجراؤها حول الفلسفة المعاصرة وآفاق العلم الحديث الواسعة والمفتوحة ؟ إن كمال جنبلاط يتشدَّدُ في جعل موقع الإنسان المعاصر داخل نطاق التطور التوحيدي للمعرفة ، وفي وضع جواد العقل التوحيدي ، امام كل عربات الافكار والنظرات المختلفة .

---

(١) هو أبو علي المنصور بن العزيز بالله (٩٩٦ ـ ١٠٢١ م) .

(ج) من الهرمسيّة الى التوحيديّة :

إن سبل العرفان الهرمسي تقودُ بخطٍ مستقيم الى مسلك التوحيد المطلق ، الى التوحيدية المعرفيَّة حيث الحكمةُ والعلمُ في كل الأزمان لا يكشفان إلّا الشيءَ ذاته . ومثل هذا الموقف الجنبلاطي يستلزمُ تفسيراً، وذلك نظراً لانَّه كان موضع انتقاد وإتهام لدرجة ان البعض ذهب الى وصفه بالموقف التوفيقي تارة ، وبالموقف الهرطوقي تارةً أخرى . ففي نظره ، ليس المقصود مواجهة عقل التوليف والتوفيقيَّة، ولا العقل الديني والهرطقة . لسبب بسيط هو انه كان يرمي الى تخطيّها والى المضي قُدُماً ، متعدّياً تلك المتناقضات الذهنيّة، ليعاودَ معرفة الواحد / الأحد، او ليكتشف وحدانيّة المعرفة ، من خلال هرمسة كل شيء. وهذه الهرمسة المعاصرة تنهلُ من مصادر الباطنيات (البواطن) وترجعُ إلى المصادر المحظورة على غير اهلها او المجهولة في الاسلام الظاهري، مثل كتاب « المعلوم الشريف » وهو كتاب الحكمة ، والمنفرد بذاته واللطيف والبسيط والكثيف ، التي يشير إليها المعلّم جنبلاط في كتاباته . وقد تفرَّد كمال جنبلاط[١]، عام ١٩٧٤ ، بنشر بعض مصادر الحكمة التوحيدية الدرزيَّة ، وبمراجعتها وتفسيرها جزئياً. فيشير مثلاً الى ان « **المنفرد بذاته** » عرف التجلّي والمكاشفة ليقود اتباع العقل

---

(١) راجع في تراث كمال جنبلاط المخطوطات التالية : حول العرفان ؛ على خطى هرمس الهرامسة؛ المشاركة بين العلم الموضوعي والحكمة العرفانيَّة؛ حول مصادر وأحوال الحكمة والعرفان.

ومريديه وعلماءه الى ينابيع الحكمة ، وليبيّن لهم الأواصر القائمة بين الحكمة هذه من جهة وبين حكماء الهند من جهةٍ ثانية ، وليظهر لهم حكمة الموحّدين الشريفة. وفوق ذلك ، يبيّن كتابُ اللطيف والبسيط والكثيف المنهل المصري الفرعوني للأحدية، كما يكشف المصدر الإسلامي الصوفي للتوحيد المطلق الجديد : فالإسلام هو ، من بين جميع المعتقدات الدينية، الأقربُ الى التجريد (اي العقلنة التوحيدية)؛ ومن البيِّن أنَّ المسلك العرفاني يتّخذ من التجريدية اساساً منهجياً له[1] . من هنا ضرورة تعيين مُقوّمات الهرمسة للتمكُّن من تزويد المُريدين والأتباع المعنيين بالتعاليم العرفانيَّة، وايضاً للتمكّن من تقديم تفسير للمنهج التوحيدي. ولهذه الغاية يسترجع كمال جنبلاط مخطّط كتاب اللطيف والبسيط والكثيف ، ليشير إلى الأمور التالية :

١ ـ إن علم الكثيف هو علم الظواهر وعلاقاتها الماديَّة ؛

٢ ـ إن علم اللطيف هو علم النفس والاخلاق والاجتماع والسياسة وسوى ذلك ؛

٣ ـ إن علم البسيط هو معرفة حقيقة الوجود، هو عرفانُ الحق.

ومن ثمَّ يسعى الى قلب المخطَّط الهرمسي (لطيف ← بسيط ← كثيف) مقترحاً المخطط التالي : بسيط ← لطيف ← كثيف . ومثل هذا التصويب لا يفصح فقط عن اهتمام منهجي ، لكنَّه يطولُ أيضاً معنى البحث العرفاني المعاصر . ومثال ذلك انه ينبغي ، في رأي كمال جنبلاط ، الابتداء بالبحث عن معرفة الاشياء الحسيَّة والعلاقات الماديّة ، للانتقال منها إلى علوم الإنسان، والتوصُّل أخيراً وبشكل طبيعي الى عرفان الحق او الحقيقة. وان هذا النقد الجنبلاطي للمخطّط الهرمسي يمهّدُ السبيل امام العقل التوحيدي، معلناً الانتقال من الطبيعة الى الثقافة ، ومن علم الإناسة الى « علم العرفان ». ولنذكر على

---

(١) يشير جنبلاط الى المرشد شري اتماننداء راجع مخطوط : « على خطى هرمس الهرامسة » الورقة ٢

سبيل المثال طريقته التوحيديَّة في تفسير الهَرَم الهرمسي : في الحقيقة إن الهرم هو رمزُ تنزيل ـ اي انه ذروة البناء المادي الضخم ـ وهو تجلّيه داخل اللطيف، اي في العقل الأرفع اولاً ، ثمَّ في الفكر العاقل (الروح او الكلمة)؛ وهذا يعني أنَّ اللطيف قد تجلّى وتعينَّ (تحقّق) في صُوَرِ الزمان والمكان، وكذلك في تراكيب الكثيف ونعني اشياء العلم الحسي الظاهر ، وفي العالم بأسره[1]. ويوضح جنبلاط انه بالتوحيد، اي بمعرفة البسيط ذاته ، تُعرف الاشياء ، وانه ليس بالاشياء يُعرف التوحيد[2] . وللتمثيل على هذه الفكرة التوحيدية ، يورد مثال عيسى المسيح : فمن جهة ، يسوع هو مؤسس المسيحية كديانة ؛ ومن جهة ثانية ، المسيح هو مسيح الحق ، العقل الارفع ومعلِّـمُ الحكمة. وفي الواقع ، صار الإسلام والمسيحية في القرن العشرين من الديانات المسيَّسة، بل من العقائد الحزبيّة . وهذا معناه اننا حين نضع انفسنا اليوم في أفق هذه الديانات المُسيَّسة ، نزدادُ ابتعاداً عن المصدر التوحيدي للمعرفة والإيمان. فالتديُّن في القرن العشرين هو لا معنى، لان ما يُعبد هو وثنٌ ذهني في حين ان المطلوب هو فهم الاشياء ومعرفة البشر . وهنا يتجلَّى مغزى الاختبار الديني عند كمال جنبلاط : إنه يختبر الاديان والملل لا ليختار ديناً منها ، وانما فقط يستخلص منها العبرة المعرفيَّة والعلمية اذا وجدت . .

وفوق ذلك ، يُشير كمال جنبلاط الى الإنقلاب الحاصل في النظام المعرفي الراهن ، والمميَّز بنزوعٍ قوي إلى التأمل . ويتوقّعً ان يكون القرن الحادي والعشرون شـاهداً علىٰ انقلاب ايديولوجي كبير يحدثُه حلولُ إيمان روحاني اوشريعة روحية جديدة : فـالأدوارُ تتبدَّلُ وتحوّل الانـسانَ وعالمه . لكن الحكيم المتجلّي، المتكشّف للناس في كل اكوارهم وادوارهم هو نفسه دائماً وابداً على الرغم من الكثرة المظهرية ومن تعدُّد الصور والأشكال[3]. وهذا الحكيمُ المتجلّي

(١) المخطوط السابق ، الورقة ٤ .

(٢) المخطوط السابق ، الورقة ٤ .

(٣) المخطوط السابق ، الورقة ١٢

هو الحاكم ، مؤسس التوحيد المطلق ، الذي يتعدّى التوحيد « الكلاسيكي » في كل الديانات السابقة. ولهذا الحكيم طبيعتان: **فهو من جهة الانسان الطبيعي، السويّ، في كل الاجيال والأزمان ؛ وهو من جهة ثانية ،مزوّد بجوهر** روحاني ، تألهي، او بأنا رئيسة (I principal) . وبتعبير آخر : إن الحكيم المتجلّي **هو منفرد بذاته** من حيث صورته البشرية ، لكنه **مطلق بذاته** من حيث مجلاه الروحاني ، **الإلهي** . وهو **المولى الحكيم** المعروف أولاً بالصفة اللاهوتية **لهرمس ذي الثلاث شعب** (وهذا إله إغْريقي، ابن زيوس ومايا، رسول الآلهة ومفسّر رسالاتها؛ وهو الاسم الذي أطلقه اليونانيّون على **ثوت** Thot الإله المصري ، إله المعاملات العقلية والكتابة واللغة) ؛ والمعروف ثانياً باسم المولى الحاكم. والمولى تجلّى ويتجلّى للناس ، مرتدياً رداءَ الحقيقة؛ فهو الجوهرُ الأسمى ، جوهر الجواهر . إنه جذر الانسان العقلاني واصله بمعنى انه احيا الحوار، داخل الإسلام؛ كما احياهُ في الاماكن الروحية وفي المنازل العرفانية عند اليونان وفي آسيا (راجع : كتب هرمس ذي الثلاث شعب التي وضعها العرفانيون من اتباع الافلاطونية الجديدة، في القرن الثالث للميلاد؛ وكتب الحكمة التوحيدية عند **اخوان الصفاء** وعند الموّحدين الدروز في القرنين التاسع والعاشر). ويترتَّبُ على ذلك ان إنسانَ القرن العشرين مدعوٌ ، مُجدَّداً ، لبلوغ «معرفة خالصة». لكن علماء وفلاسفة الإسلام المحافظ، مثل أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١ ، راجع كتابه : إحياء علوم الدين) لم يدركوا مباشرة أوأنهم ادركوا متأخرين الدلالة الفلسفية والمدى شبه العلمي للباطنيَّة: ولو ان الغزالي أدرك مثل هذه الدلالة ، لما كان ذهب بعيداً في نقده المسالك الباطنيَّة. لان هذه المسالك مسؤولة عن حفظ الحكمة والعرفان في الإسلام التوحيدي المحمَّدي[١] اي الذي جاء به النبّي محمَّد . ففي نظر جنبلاط، لا مبرِّرَ لنقد الغزالي والفلاسفة الظاهريّين ؛ لان الاسلام له وظيفتان صاهرتان: الأولى تقوم على الصهر التوحيدي للمسلمين (مجلى الايمان)؛ والثانية تقوم من جهة على التنديد

---

(١) المخطوط السابق ، الورقة ١٩ .

بكون معظم المؤمنين يعبدون اوثانهم الذهنيَّة الخاصة (اصنام الفكر والذاكرة)، الأوثان الداخلية والخارجية، وتقوم من جهة ثانية على حفظ توحيد خاصَّة الخاصة ، اي توحيد العلماء (مجلى المعرفة العقليَّة). وكمال جنبلاط اختار هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام وفي الإسلام ، هذا التوحيد المدعو مجدَّداً للتعقلن والتحرُّر من الاوهام والأساطير الموروثة، ولتقويض كل أشكال الذهن التوهميَّة والجوهر الظاهر (CF . Leibniz : la monadologie). ويرجع كمال جنبلاط صراحةً ، الى نظرية المايا الهندوكية (Màya : كلمة سنسكريتيّة تعني **الوهم** وتدلُّ على مصدر **السحر** المنشىء للآلهة خالقة العالم؛ فالمايا هي وهم متشخِّص ، وهي زوجة **البراهما** - الذي لا يجوز الخلط بينه وبين البرهمان الذي معناه الوعي والرحمة، والذي يرادفُ القول بان كل ما هو ظاهر هو في وقت واحد وجود / لا وجود، وان الظاهر هو بالتالي سديم اي دثورُ / عدم). وفوق ذلك، يرجع كمال جنبلاط الى النبي محمَّد القائل « موتوا قبل ان تموتوا » ليفسّر قوله في حدود معرفيَّة : اعرفوا انفسكم بانفسكم قبل ان تموتوا . ومغزى التفلسف هنا هو تعلُّم طرائق «الموت » بمعرفة النفس : والمقصود هنا هو موت الوهم ، ابن اللاعقل ؛ ومولدُ المعرفة ، ثمرة العقل . لكن المقصود، عند جنبلاط ليس أية معرفة كانت . فالأمر يتعلَّق عنده بمعرفة الحق وبمعرفة النفس من حيث هيَ الحق او حقيقة الحق . وتتمُّ معرفةُ الحق هذه - الحقيقة الأخيرة - من خلال تحرُّر الانسان من هذا الوهم التخيُّلي (المايا) التي تحيطُ به من كل الجهات. والحال، فإن المعرفة الصحيحة تكونُ في الانسلاخ عن الطبيعة المظهرية ، في حين ان الجهالة او اللاثقافة الناجمة عن اللاعقل ، تبدو كأنها نتيجة تعيين طبيعي فوقي، مثل انضياف الجسد والحواس والروح . فاللاعقل ، من حيث هو مصدر الجهالة البشرية، هو الملكة المنتجة لتوحيد ناقص او مزيَّف ، ولهوية إنسانية باطلة . ان المسلك المعرفي هو نفي الجهالة المفهومة كتلفيق او كالتباس ذهني ، وهو فوق ذلك إثبات للعرفان وإرصانه ، وتوكيدٌ للواجب بذاته

واما الذات العارفة فتتحدَّدُ بوصفها الوجود الحي ، اللطيف والموجّه للعمليَّة

المعرفيّة : « يا نفسُ انفصلي عن الطبيعة، بوهمك ، ثم انظري » ! وهكذا يعاود جنبلاط رسم الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة، بين الوهم الكوني والحقيقة . ويشرحُ نظرته، قائلاً : « يتوجَّبُ علينا اذن ان نطردَ وهم التجاهل والجهل، وهم الانضياف الى ما ليس له وجودٌ بالحقيقة، بتخيُّل الحقائق الجوهرية العرفانيَّة، فيُطرَدُ الوهمُ بالتشوُّف والتصوُّر الصحيح كما يُطرد الجهل بالمعرفة »[1].

ان الحكيم ينشد المعرفة المحض ، الحقيقة المشعّة بمجدها السرمدي الصامت - وهنا يسترجع جنبلاط حديثاً نبويّاً شريفاً « من صمتَ افتكر »، ويستند أيضاً الى فلسفة الصمت الهندوكية (انظر : الفصل التاسع ، أ / صمت الصمت). لكنَّ البحثَ عن معرفة محض كهذه ، او عن معرفة ينبغي تطهيرُها ، الا يعني القضاء على العارف الفعلي ، الانسان التاريخي الذي يجدُ عقله الفعلي ملغياً ؟ هذا الأمر غير وارد في خطاب جنبلاط ، نظراً لقوله بطبيعة مزدوجة للنفس البشرية : فالنفس هي ذاتها في حقيقتها ، وهي مرادفة لذات الحق ؛ ولكنَّها نفس مستقلة نسبياً عما يسمّيه جنبلاط « ذات النور والإبداع » . وفوق ذلك نلاحظ ان النفس البشرية، التوحيدية والمختلفة، تتأرجح بين قُطبي التماهي الصحيح (ثقافة العقل) والتماهي الزائف (جهل العقل) . وهنا تأتي نظرية التحوُّل والتطور لتسهّل العملية المعرفيَّة وتقدّم احد الأسس الصحيحة للعلوم النفسيَّة التي تعالج الكبتَ والعنفَ والانقباض. والخلاصةُ في هذه المسألة ان البحث عن «الحق في ذات الانسان» يستلزم العودَ الى الحب: « فإذا كان علم الحق [العرفان] هو المصباح ، فالحبُّ هو نورُه »[2] . وبكلام آخر نقولُ إن العقل يحبُّ الحكمة ، وانه حكيم بطبيعته، منتجٌ مولِّدٌ للمعرفة. وان المضمونَ الفكري لهذه المعرفة لا يمكن تشخُّصه في ماهية وهُوّية إلاّ من خلال

---

(١) المخطوط السابق : في مسالك العرفان ، على خطى الهرامسة ، الورقة ١٦ .

(٢) المخطوط السابق ، الورقة ٢٩ .

مواصلة مسار العلم نفسه : « يا نفسُ اما عرفتِ أن المقتول بالجمال لا يُحييه الا ذلك الجمال، ومَنْ اعماه النور لا يُبصر إلاّ بذلك النور ، وان من كفر فقد كفر ولا يُصيِّرهُ مؤمناً إلاّ ذلك الكفرُ ؛ ولذا يا نفسُ لا تستطيعين الوصولَ إلى العزيز إلاّ بالعزَّة ؛ وإذن يا نفسُ كوني عزيزة لتستضيئي بنوركِ، وسيري بطريق الجمال لتَحيي بذلك الجمال »[١] .

هكذا يتجلى الرُكنان الاساسيَّانْ في نظرية جنبلاط العرفانية والوجودية : **الحبُّ والجمال.** فالحب « الطبيعي » معرفة ، والمحبة الحقيقية معرفة أي معراج من النفس إلى النفس ؛ وهو يعبرّ عن محمولٍ معرفي بقدر ما يقدِّم لنا معياراً لتقويم نفس العارف وتهذيبها. بكلام آخر : الحبُّ يحوّل المعرفة بمعناها الدقيق الى تذكّر او تعرُّف الى ما نحن إيَّاه في حقيقتنا بعد ان تغاضينا عنه، وهي التعرُّف الملائم الصواب : اما على الصعيد المنهجي، فإن الحكيم الذي وضع نفسه خارج التاريخ والايمان، يجب عليه ان ينغمس في التأمل وفي التفكُّر بحيث يكون الافتكارُ الحكيمُ قادراً على نسج الشبكة الجامعة بين الحب والمعرفة . إن المولى او عقل الحكمة هو روح هذه الروح الظاهرة . هو روحها وريحانها اي سعادتها وجمالها . وان الشهوة والليبيدو كالنار تأكل من الحطب ولا تشبع : إنها شهوة لحياةٍ لا تُداوى إلاّ بالعقل. وان حياة الشهوة مواصلتها ، وموتها مقاطعتها والصبر عنها . وعندئذ ماذا يفعل الحكيم؟ ان عقله التوحيدي يُعلِّم ان نار الجهل لا تُطفأ إلاّ بماء العقل . وبتعبير آخر ، على الحكيم ان يعالج نارَ الشهوة بحكمة العقل . غير أنَّ حياة الشهوة تستوجب الوصل والمواصلة اللذين يحرقان الجسد وطاقته، الأمر الذي يستلزم تدخُّل العقل لكسر سلسلة الشهوات الشبقيَّة . وفي الحقيقة، ليس هذا سوى اول معنى لثورة الصمت التي يعلنها الحكيمُ في عالمه الإنساني . ومع صوت هذه النار الشهوانية تنتقلُ النفس من « رحم أرض المرأة » إلى« رحم أرض أخرى »، تتداول الصور التي تكون قد

---

(١) المخطوط السابق ، الورقة ٣٠ .

احتجبت فيها، في لحظة فراق الجسد. فالتقمُّص هو انتقالُ النفس، هذه « النقلة » او السفر الروحاني للحكيم وللعاقلين. يبقى ان نذكر بأن جدليَّة الحياة تقوم على التوازن التوحيدي بين البقاء والفناء، بين التطوُّر والاستبطان. ومعنى ذلك ان ثورة الحكيم تكمن في تقديم عقل الى اللاعقل، وفي إحلال حياة الحكمة محل حياة الشهوة وهدر الطاقة. ولا تتم هذه الثورة إلاّ في مطاوي الصمت الخلّاق حيث تنتعش لعبة الرموز (لعبة التكوين : دولاب بقاء وفناء) ويتكرَّر خلع القمصان (صور الفرد واقنعته) الى ان يتم التوازن بين أدوار البقاء والفناء وبين اكوار الولادة والموت والولادة. ان الجدلية العرفانية هذه، إذا جاز لنا القول، لا تجري لعبتها الى ما لا نهاية، لانه في وقت معينٍّ « يتمّ ارتقاءُ الصورة الى المصُوِّر » (الصانع ؟). وهذا ما يُسمَّى تماميَّة صيرورة وتحوُّلٍ بشريين، ولا يسمّى تمامية الصيرورة والتحوُّل اللذين يظلّان مفتوحين على الأكوار والأدوار. فالعارف يرتقبُ دائماً نهاية او صيرورة نهائية. وهو إذْ يمرُّ في تجربة عرفانية من هذا النوع، يسعى لإقامة العلم اللدني، علم العقل الذي هو علمان: العلم الأزلي و العلم الجدلي. اما العلم الجدلي فهو ذلك الذي يعالج تناقض الاشياء والمسارات، او هو علم مظهرية الاشياء (كل شيء مظهر، حدث زمني، ظاهرة ؛ كل شيء دَوْر). بينما العلم الأزلي يبحث في الثوابت النسبية المطلقة ؛ فهو علم الباقي السرمدي الذي تتخايلُ على شاشته الأشياءُ والمساراتُ «لكن لا صيرورة ولا فناء». فإذا كان العلم الجدلي هو علم المتحولات، والعلم الأزلي هو علم الثوابت، فإن «العلم الجوهري الكبير» هو علم اللا إزدواجيّة، هو علم الأحدية. وان الصبر والثبات مقرونان بالنفوس الإنسانية المتحقّقة/ التّامة. وفي مجرى هذا العرفان الجنبلاطي ننتقلُ من مقولة « الكل عقل » الى مقولة «عقل اللاعقل - أو الضد». ان دور العقل التوحيدي هو الأول في العرفان، فهو يتجلّى في كل شيء، وفي كل مجالي البحث عن معرفة الحقيقة. فالعقل هو ألف التكوين وياؤها، ويتحدَّدُ بأنه « الوسيط، المرشد، المدبّر» لحياة الانسان العقلية. إنه مدبِّر الطبيعة (بالقوة الإلهية، يقولُ المؤمن ؛

وبالقوة النفسية يقول الحكيم)؛ والطبيعة ذاتها تدبّر الأشياء بقوة العقل . من هنا المحيطاتُ الثلاثة للطبيعة والنفس والعقل. وهي محيطات متّصلة وقائمة على الحدود (راجع الفصل التاسع ، ج / التوحيدية والهندوكيّة)؛ فالحدودُ هي حدود المادَّة الهيوليَّة الأولى ، وهي تؤدي ادوار « كائنات وسيطة». أما الله فلا يحدُّهُ حادّ؛ إنه الكائنُ المطْلق الاسمى - كما يقولُ العقلُ الأرفع الذي لا ينقطع عن التجلّي والتنزُّل على العقول الأخرى (العقول المدعوة والعقول المستجيبة) : « ان الحاكم الحكيم سيتجلّى من جديد قبيل نهاية هذا القرن في مصر القاهرة، فيفتح السجلاّت والمواثيقَ المكدَّسة في داخل إهرامات النفوس ليحكم على كل نفس بما فعلت . . . والميثاقُ هو تعبيرٌ صوفي للعهد الذي يقطعه المريدُ للشيخ المعلّم »[1]. والمقصودُ هو تجلّي أحد كبار المتحقّقين وليس عودة الشخص ذاته : فالزيتُ واحدٌ في جميع الأسرجة .

---

(١) المخطوط السابق ، ص ٤٧ .

٨ - عقلُ الإشكاليَّة المنهجيَّة

« إنما الخلقُ هو فعلُ معرفة »
[كمال جنبلاط]

(أ) اللعبة والمنهجيَّة
(ب) هيراقليطس او ماركس
(ج) عقلنة الأسطورة

هناك مرحلتان يجبُ التفريق بينهما في حياة كمال جنبلاط الفكريَّة : الأولى هي المرحلة الممتدَّة من ١٩٣٧ الى ١٩٤٩ ، والتي احتك خلالها بالفلسفة عامَّة ؛ والثانية هي المرحلة الممتدّة من ١٩٥٠ حتى ١٩٧٤ والتي تميَّزت بقراءتين ، قراءة للماركسيَّة (البيان الشيوعي ؛ ومدخل إلى جدلية الطبيعة ، لفريدريك انجلز)؛ وقراءة للفكر العرفاني والجدلي ، بدءاً من هيراقليطس الإفسيسي. وتتميَّز المرحلة الاولى بقراءة انتقادية نسبياً لما يُسمَّى تمجيد العقل الاسطوري (الديني ، العرفاني او الفلسفي). اما المرحلة الثانية فتمتاز بقراءة نقدية وعقلية أرفع وأعمق ، وباختبار معرفي مباشر ، اكثر تأملاً في الأمور من مرحلة جنبلاط الاولى (الشباب والدّعوة) . زد على ذلك ان جنبلاط يشير بنفسه الى مضمون جدل الأضداد ومداه الذي يعمل في كل المستويات وفي جميع حقول البحث والإرصان المفهومي . وهكذا تقترن اللعبة السياسية باللعبة المنهجيَّة : فيتلاقى الجدلي واليوغي ، يتّصلان وينفصلان . ويعني جنبلاط بذلك ضرورة إبراز قواعد هاتين اللعبتين السياسية والعرفانيّة ، وتبيان الترابطات بين الجدل والعرفان اللذين يتشابكان في اختبار فلسفي - سياسي ، مباشر ومُتجدِّد . والحقيقة ان هذه طريقة جنبلاط في مراجعة الإشكالية المنهجية للعقل المختلف الذي يرغبُ في ان يكون توحيدياً واكثر إنسانيةً ؛ إنها طريقة النظر العقلي في إشكالية اللعبة

ومنهج اللاعب . اما معرفته المباشرة للفلسفة الهندوكية، ومعرفته غير المباشرة للفلسفة اليونانية ، فقد أتاحتا له الفرصة لمجابهة كل شيء وللدخول في لعبة الأضداد. فمسارُ زيجات الأزواج (الأضداد) الكثيرة الماثلة امام العقل الجنبلاطي ، هو مسار راهن ، على جدول أعماله دائماً. فقد سعى ، في المقام الأول إلى عقلنة الأسطورة وفهمها وتبريرها عقلانياً، باعتبارها من نتاج العقل في مرحلة او في مراحل معيَّنة. وفي المقام الثاني ، انتقد الفلسفة التنظيريَّة ، باعتبارها مُفرطة في التجريد ، وكان قصدُه من ذلك النقد إعادة العقل البشري الى موقعه الصحيح . غير ان الاسطوري ، المحصور بين المخيَّلة والواقعة ، ينزع الى المعقوليَّة اي إلى اكتساب معنى عقلاني لدرجة ان العقلاني نفسه يمكنه ان يبدو كعنصر أسطوري نسبياً . والحال، فإن الحدود النهائية للاسطوري والعقلاني غير مرسومة او غير مصوَّرة بوضوح كافٍ في حقل المفاهيم الجنبلاطي. صحيح ان جنبلاط كان يريد في نهاية المطاف ان يكون مُعقلِناً متفهّماً لكل مسارات الفكر الإنساني ، وانه كان يفترض ان المجرى العقلي الإنساني هو مجرى توحيدي ، متواصل . لكن هنا بالذات تُثار الإشكالية (المُساءلة) المنهجيَّة في **النظر الى الكل**، من خلال جمع العقول بغيةَ إنتاج ما كان يسمّيه « العقل التوحيدي » (**انا مُوَحد ـ جنبلاط**). إن المطلوب هو فحص كل مقوّمات التفكير الإنساني (التفكير المؤلَّه ، المؤسطر والمُعقلن) واخضاعها لمحاكمات عقل نقدي وتوليفي . فهل المقصود هنا تقديم حل منهجي او تقديم التباس واشتباه ؟ إن كمال جنبلاط لم يُرد ان يكونَ جامعاً ولا مُجمِّعاً للأفكار، كما انه لم يرغب في ان يكون مُحلِّلاً تقويمياً يخاطرُ بفقدان دوره كمجدِّدأو كرائدٍ لنظام معرفي جديد .
ومع ذلك، فلا يمكن التوصّل بسهولة إلى تصنيف مصادره ومفاهيمه : فنراه تارة يمزج كل ما لديه، منتقلاً مثلاً من معطيات الفلسفة اليونانية الى مقوّمات الديانات والأساطير ؛ ونراهُ طوراً يفصل ما بين هذه المعطيات (راجع الملحق : تصنيف جنبلاط لمأثورات هيراقليطس) بغية النظر والتدقيق فيها ، لكنَّه يرجع في هذا النص او ذاك الى الفلسفة الهندوكيَّة وإلى الفلسفة الغربية الحديثة

والمعاصرة، محاولاً احياء القيمة الاستعمالية لنظريَّة وحدة التنوُّع. وان هذه المحاولة الاختباريَّة ترمي في منهج جنبلاط وفي لعبته الكبرى ، إلى التوفيق والتوليف بين ما كان يُفترض انه غير قابل للتوافق والتوالف ؛ كما انها محاولة تسعى الى المزاوجة الجديدة بين التواصل العقلاني والتفاصل الاسطوري ، وذلك كلّه في افق تخطي الكل والتوصُّل الى صيغة جديدة للعقل المختلف / التوحيدي . وبتعبير آخر ، هناك حيث الإختلاف يعطي **هويّة**، فإنه ينتج **قضية** بقدر ما ينتج مسألة فلسفية ومُساءلة سياسيَّة. والهوية والقضيّة يجب اكتشافهما مجدّداً ليس في النظرية وحدها ، بل في الممارسة أيضاً، ومن خلال هذه اللعبة القائمة على التواصل بالتخطي ، والتي تستلزم لاعباً حاذقاً ، ومراقباً عبقرياً ، محايداً وناقداً . وفي هذه اللعبة الكبرى ، يتوافقُ الاسطوري الديني (سواءٌ كانَ توراتياً أو قرآنياً) مع شيء من العقلاني ـ الأسطوري (التمثُّلي) في اليونان أو في آسيا . يبقى ان نعرف كيف نتحقّق من صحة مصادرةٍ كهذه ، او من صحّة مُفتَرضٍ كهذا يعتبر مغامراً جداً ومحور جدالاتٍ كُبرى في تاريخ الأفكار والتيّارات الفلسفيَّة ؟

من جهة يورد جنبلاط الاسطوري الديني ليبيّن ان مفهوم الصيرورة العلمي هو مفهومٌ قديم جداً : كل شيء يتلاشى تحت الشمس ولا يبقى شيء (**التلمود**)؛ كل مَنْ عليها فانٍ (القرآن الكريم). ومن جهة ثانية، يدعونا جنبلاط لمعاودة قراءة الكتب المقدَّسة قراءة عقلانية، لأن الأمر يتعلَّقُ بتدبير العقل ذاته ، ولان العقل هو المرجع الوحيد لقراءة الأسطورة بنصيها القُدسي واللاقدسي . وهذا معناه إعادة النظر عقلاً في الكتب المقدسة وفي الكتب الدنيويَّة، بغية مقاربتها ومواجهتها عقلانياً وفقاً لمنهجي العلم الجدلي والعلم العرفاني المتشابكين. إن تعارض الظاهر والباطن ، المنظور والمستور يشكلّ جانباً من فرضيَّة جنبلاط التي تعاود النظر في **العقل والنفس** لدى الإنسان الواحد / الموحِّد ، وتتناوله من عدة وجهات رصديّة واختبارية. فيشير مثلاً الى ان **النفس**، هذه الحركة الانسانية (حراك العقل والروح) هي طوفانٌ متواصل من

الأفكار والأحاسيس والاعمال الإرادية، طوفانٌ مماثل لنهر داخلي كبير يسبحُ **الأنا** (الذات / الإنيَّة) فوق امواجه . وحول هذا **الأنا**، يكون كل شيء حركة سريعةً او بطيئة، مؤتلفة او مختلفة، مظهريَّة او جوهريَّة ، صريحة او كامنة . والإنسانُ كان في كل مراحل تاريخه وخطابه ، مدعواً دائماً الى التفكُّر العقلي في معطيات الواقع واللاواقع ، الطبيعي وما فوق الطبيعي . والحال ، فإن المسافة الفاصلة بين الاسطوري والعقلاني ليست من النوع المعرفي ، بل من النوع التقني ، الأداتي . بتعبير آخر ان المقصود تمثُّلات فكرية مختلفة، تتحدَّدُ تارة بمشاهدة الطبيعي والواقعي ، ويفرضها طوراً خيال مُبدِعٌ متأملٌ في اللاواقع وما فوق الطبيعي (اللامعقول). وان تقنية / او تقانة / تمثُّلِ النَّظرِ العقلي والتخيُّلي هي التي سمحت بوضع نار هيراقليطس في مواجهة الماء عند بارمنيدس ، وبوضع العصر الزراعي في مواجهة العصر الصناعي، واخيراً بوضع المستبّد الأنوي (L'egocrate) في مواجهة الديمقراطي .

(أ) اللعبة والمنهج :

إذا كان كل شيء لعبة فسيغدو من الممكن اللعب في كل مكان . غير ان اللعب بدون قواعد منهجيَّة، بدون اغراض وأهداف ؛ ألا يعني تعطيل اللعبة ذاتها ؟ إن الأمر الجوهري هو اللعب ، لان اللاعب يتعلَّم من خلال اللعبة وموضوعها منهجَ كل الألعاب . اما الاقتناع عن اللعب فمعناهُ التسليم سلفاً بخسارة كل شيء او بجهلِ كل شيء. والمسألة بالنسبة الى قائد تقدمي حزبي ، الى مثقَّف / مناضل « مسلَّح » بالعلم الجدلي هي التالية : هل يجوز له الانتقال الى الطرف الآخر من لعبته ليضع اليوغي، مثلاً، في مواجهة الجدلي ؟ إن هذا السؤال لا يُطرح على كمال جنبلاط إلاّ بعد عقدٍ من مهنته السياسيَّة . فاليوغي والجدلي سيمارسان اللعبة معاً ، اعتباراً من العام ١٩٥١ . ان اللاعب هو الشخص نفسه (الحزبي / المتصوِّف)، والمتغيِّرُ هو مسرحُ اللعبة . وبما ان اليوغا ما هي إلا مسلك، طريقة في تطهير الجسد والروح (الفكر)، فإن القائد التقدُّمي من الطراز الجنبلاطي ، مدعوٌ لممارسة اليوغا كطريقة من طُرُق المعرفة الاختباريَّة، موازيةٍ لمنهج العمل المباشر ومنهج الجدليَّات المتنوّعة .

والواقع ان اليوغا كما تعلَّمها جنبلاط في لبنان ترتدي الألوان التالية : (١) يوغا الجسد والحواس وقوامها تنشيط الروابط بين الجسد والفكر وجعلها روابط جدلية . لان الفكر ومادة تفكيره لا ينفصلان ؛ (٢) يوغا العمل او الكرما ـ يوغا؛ (٣) يوغا الفكر او العاقلة ، وهي يوغا العلماء ، وقوامها تقوية الفكر

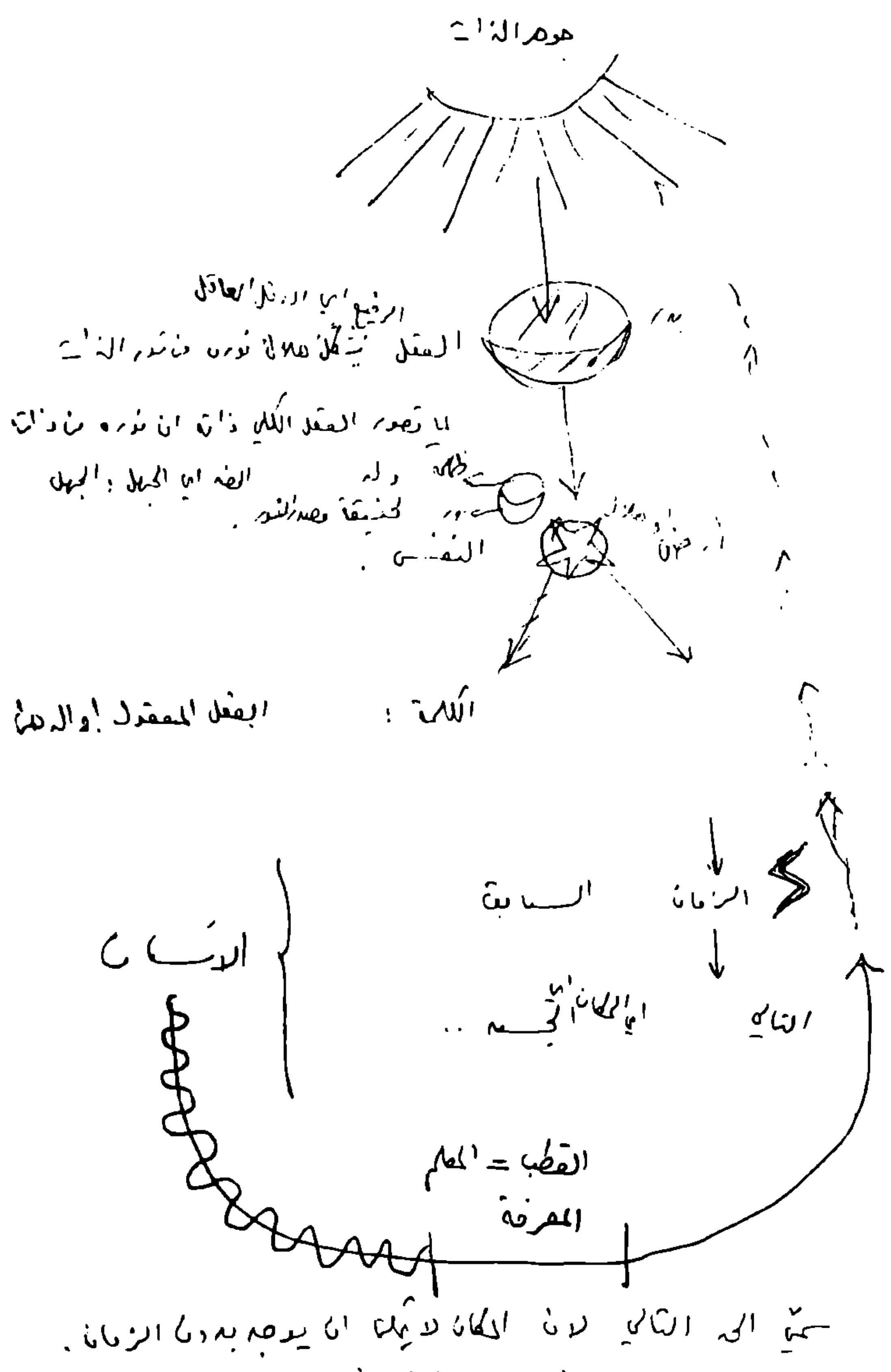
بالتأمل اللطيف وبالرويَّة المتبحِّرة ؛ (٤) يوغا العاطفة والقلب ؛ (٥) يوغا المعرفة التي تُفضي إلى العلم ، الى معرفة الحقيقة ، الى تحقُّق الذات : « المعرفة هنا تعني المشاهدة المباشرة او الرؤ ية الفعليَّة المباشرة La vichara بلا شاهد ولا مشهود، بل كمحض شهود، لا التأمل Méditation او الشهود Contemplation في المعنى الغربي المعتقدي للكلمة [..]. المعرفة هي محض اختبار مباشر « It is a direct experience» كما يقول شري اتماننذا[1]

في ملاحظة دراسيَّة، يرشدُنا كمال جنبلاط إلى بعض مصادر اختباره الصوفي - السياسي . ومرّة اخرى تعود الأزواج (الثنائيات) الى مسرح اللعبة : الديمقراطية الغربية والماركسيَّات ، الأنظمة الكلية والحركات التحرُّرية الآسيويَّة (غاندي)، الديانات والاشتراكيَّات، اليوغا والعمل المباشر، الخ . وفي هذه الملاحظة يرسمُ جنبلاط حدود المسلك التوحيدي المستقلّ عن حدود الاشتراكية التقدميَّة، مبرّزاً منظومتين في التفكير وفي التصرُّف منفصلتين او متباعدتين مؤقتاً حسب قواعد لعبة المرايا : (في الصفحة التالية ترسيم بريشة كمال جنبلاط يعبّر عن فكرته هذه) .

يشير جنبلاط في ترسيمه هذا إلى أن العقل الكلّي (الإلهي) لما تصوَّر أن نورَهُ من ذاته ، ولد الكائن بذاته (الضد) . والضد هو الجهل ، جهل مصدر النور والمعرفة ؛ وهو ثقافة مختلفة صادرة عن عقل مختلف (يجهل مصدر نوره الذاتي) . وهنا تتدخَّلُ يوغا المعرفة بوصفها اختباراً للحقيقة . ويترتَّبُ على اليوغي أن يدرك حدودَ المعرفة ، ولذلك نجدهُ محتاجاً في مسلكه العرفاني الى شيخ أو معلّم مرشد . إنَّ حدَّ الزَّمان يُعيِّنُ في وقتٍ واحد الإنسان (الزَّمان السابق) والمكان (الزَّمان التالي ، الطبيعي والجسماني) - لأن المكان لا يمكنُ وجودُه بدون وجود الزمان ، فهل معنى ذلك أن الزَّمانَ سابقٌ للمكان ؟ إن شيوخ الفلسفة وحكماءها موجودون في كل مكان تقريباً ، في اليونان وفي البلاد المسيحية والإسلاميَّة . ونستعرضُ الآن قائمةً وضعها جنبلاط لتصنيف كبار

---

(١) كمال جنبلاط : اليوغا ، مخطوطات تراث القائد الشهيد ، مرجع سابق ، الورقة ٢٢ .



سمي الحد الثاني لأن المكان لا يمكن أن يوجد بدون الزمان.
فكان الزمان السابق للمكان .. بينما الزمن يوجد بدون المكان –
الا فلك العواطف.

مشايخ الحكمة ، في نظره الإعتقادي ، حيث يُطلق على كل منهم لقب (مولى) ، باستثناء أفلوطين الذي يذكره بدون تلقيب :

١ ـ فيثاغورس	:	« مولانا العقل »
٢ ـ سقراط	:	« مولانا الكلمة »
٣ ـ سقراطيس (؟)	:	« مولانا النفس »
٤ ـ أرسطو	:	« مولانا الكلمة »
٥ ـ أبقراط	:	« مولانا العقل »
٦ ـ أفلاطون	:	« مولانا النفس »
٧ ـ سلمان[1] الفارسي	:	« مولانا العقل »
٨ ـ أفلوطين		
٩ ـ يوحنا المعمدان	:	« مولانا النفس »
١٠ ـ متَّى	:	« الكلمة »
١١ ـ مرقص	:	« السابق »
١٢ ـ لوقا	:	« التالي »

ملاحظة : إن هذا الترسيم التصنيفي يدلُّ من جهة على قراءة جنبلاط للعقلانية اليونانية المسيحية حيث ينتصبُ **سلمان الفارسي** (من صحابة النبي محمد ﷺ ، الذي يقدّسه الشيعة الإثنا عشريون والموحّدون الدروز) ؛ ويدلُّ من جهة ثانية على تأويل هرمسي ـ عرفاني لثلاثة مفاهيم أساسية (العقل/النفس/الكلمة) ، مضاعفة بحدَّين (الزَّمان/المكان) (السابق/التالي) وبفراغ (أفلوطين) . ومهما يكن الأمر يمكننا إعادة قراءة هذا الترسيم للحكماء الإثني عشر على النحو التالي :

ـ العقل	:	مُعامِله	٣
ـ الكلمة	:	معاملها	٣

(١) يردُ ذكر سلمان في أحاديث الشيعة : « سلمان منَّا أهل البيت » .

ـ النفس : معاملها ٣
ـ الزمان/ المكان : معاملها ٢
ـ الفراغ (الضد؟) : معامله ١

فما قصدُ جنبلاط من هذه اللوحة التصنيفيَّة ؟ هل كان يريدُ القولَ إن كل الطرقات (اليوغا ، الهرمسة ، التصوُّف ، التديُّن ، التفلسف ، الخ) تؤدِّي الى العقل الواحد والمتوحِّد في كل مجالات الاختبارات العقليَّة والروحانيَّة ؟ يبدو أنه يقصد ذلك ، لأنه يعتبر أن المنهج الجدلي والمنهج العرفاني ما هما إلا طريقتان إنسانيّتان للاعتقاد والمعرفة والعلم . ونجد إضاءةً لفرضية جنبلاط الفلسفية في مقاربته المعروفة باسم « العلم الموضوعي والحكمة العرفانيّة » ؛ وقوام هذه الفرضيَّة القول بإمكان تعايش اليوغي والماركسي ، وحتى إمكان تبادلهما الأدوار والخطابات المختلفة . فهما ، أي اليوغي والماركسي ، غير متعارضين نهائياً ، بل يمكنهما من الآن فصاعدا التعايش فوق أرض مشتركة وعلى طريق العقل التوحيدي ؛ ويمكنهما بدلاً من تجاهل بعضهما لأسباب اعتقادية أو سياسيَّة ، أن يتعارفا من خلال اختلاف هويتهما واختلاف طريقتهما في قول الأمور . وهذا يستلزمُ معاودة قراءة وكتابة كل شيء بطريقة جديدة .

ربما سيكون هذا الرأي التوحيدي مجال اختبارات الغد الكبرى ، حيث يكون بالامكان إعادة النظر بالمعطى وبالمتحوّل (**الصورة والصيرورة**) . ولكي يوضح كمال جنبلاط لعبتَهُ المنهجية يقدّمُ فرضيَّتين فلسفيّتين تستلزمان تعريفاً ومقارنة . فهو من جهة يعرِّف الفلسفة المظهرية الوجودية بأنها « تُعنى بكل ما يؤلف ظاهرة حسيَّة أو فكرية أي كل ما يقع عليه الحسُّ والفكرُ دون الولوج [في] ماهيَّة هذه الظواهر الأخيرة والتقصّي عن نبعتها وجوهرها ومصدرها »[1]. وبما أن منهج هذه الفلسفة وضعي كالعلم ، يغدو بالامكان مقارنته بمنهج العلم الحديث ذاته . ويشير جنبلاط من جهةٍ ثانية إلى أن العلم الحديث عليه

---

(١) كمال جنبلاط : بين العلم الموضوعي والحكمة العرفانية ، الورقة الأولى .

« أن يلحظ مبدأ التناقض الجدلي في كل شيء ، فلا يكتفي بمراقبة سطحية للظواهر ، وذلك لكي تكتمل نظرته إلى الأشياء والكائنات التي هي في النهاية احداثٌ في مجرى استبطان المِكنة وظهور الفعل »[1] . وفوق ذلك يلاحظ أن « جميع الأفكار تقريباً هي صُوَرٌ حسيَّة لطيفة ، ويعملُ الفكرُ بواسطتها »[2] . فالفكرُ هو الذي يبني الصورة ويعطيها فوقَ ذلك قياسَ الزمان وقياس المكان . ويخلص جنبلاط إلى الاستنتاج التالي : « إن هذه الوحدة للوجود المغلِّف والحاوي والمُظهِر للعالم الظاهر ـ في تيَّاراتهِ الثلاثة الفيزيائية والحيَّة والنفسانيَّة ـ هي منطلقُ العلم ونقطة عودته وآخرُ تقريره واختباره »[3] . ثم يسترجع مصادرةَ هيراقليطس القائلة : « لا توجد إلاّ حكمةٌ واحدة : هي معرفة العقل ـ أي جوهر الأشياء ـ الذي يقودُ الكل عبر الكل »[4] .

يبقى أنْ نعرف لماذا يحتاجُ العالِم الوضعي الى اليوغي ، هذا المتحرِّر الحيّ ، هذا المتحقّق/اللا متحقّق ؟ يبرّرُ جنبلاط هذه الحاجة بمصادرةٍ أخرى تقول إن العلم الوضعي في القرن العشرين يقفُ على عتبة أو باب معرفة هذه الحقيقة الأخيرة للوجود الظاهر ، يحدُسُها ، يرى شبحها الماثل في وحدة الوجود ، يستشفُّها ولكنَّه لا يعرفُها ولا يراها . وبالتالي يمكنُ القولُ ، تفسيراً : هناك حيث يتوقَّفُ العالم ، يظهرُ اليوغي الذي يفتحُ الباب المُغلق أمام/أو على هذه الوحدة الإنيّة ، ويدخل . بهذا المعنى يكون اليوغي مواصلاً للعالِم الوضعي ، ولا يكون نقيضه أبداً . بتعبير آخر : اليوغي أكثر تحرُّراً وتحقُّقاً من العالِم الوضعي . وعلَّةُ ذلك أن المتحرّر ـ المُتحقّق « هو من تجاوز في مكنون معرفته وكشفه أزواج الثنائيَّات والظواهر والتناقضات ، وتحقَّقت فيه الحقيقةُ الأخيرةُ للوجود أو عاينها بشعور يقيني في صميم كينونته وفي غلاف عقله وفي خلفيَّة

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ، الورقة ٣ .

(٣) المرجع السابق ، الورقة ٥ .

(٤) المرجع السابق ، الورقة ٦ .

بصيرته » (المرجع السابق ، الورقة ٩) . وعلى سبيل المثال يوردُ **ماركس وانجلز** اللذين صوَّرا مثال الانسان المتحرِّر من كل ارتهان ، ويلاحظُ « أن التحرير الخارجي من جميع القيود المفروضة والتقاليد والولاءات وتوفير كل شيء للإنسان لكي لا تقيِّده حاجة ، وتحويل العمل إلى فرح ، لا يفي وحده بالمرام » . لماذا ؟ « لأن الحرية هي تحقُّق داخلي صميم ، مهما ارتفعت عن الإنسان مخالبُ القيود وألوان العبوديات الخارجية ؛ ولأن التحرُّر الحقيقي هو وليدُ النشاط الجوهري للعقل في الإنسان ، ومفتاحُه هو **المعرفة اللدنية** : أي معرفة حقيقة الوجود الأخيرة »[١] . وبدون هذا العقل لا يكونُ النَّاس سوى « عميان يقودُهم أعمى » . من هنا تبدو أهمية هذا السُلَّم للمعايير المعرفية التي يقترحها جنبلاط ، وهي :

[الظواهر ← المظهريَّات ← الأسرار ← الصور الرمزيَّة ← المثالات الأسطوريَّة] والتي يبرِّرها بالحاجة الى تحليل مفهومي لما يسمِّيه **مسارات التكوين العقلي** . فيقول : « في النَّفس البشريَّة عُمْق من التراكم الاسطوري الجماعي والميثولوجي لا يدركها إلاّ بعضُ العارفين في العلوم النفسيَّة ؛ وتشكّلُ هذه المثالاتُ الاسطورية قوَّةً باطنيَّة هائلة ليس فقط في فتح باب العقل بل في **تحريك الجماعة** وتوجيهها واستثارتها »[٢] .

والحال فإن اليوغي ، المتحرِّر الحي ،والمتحقّق ليسوا سوى مثالات قديمة أو إطارات للذاكرة المعرفيَّة الخاصة بهذا النَّفر من القادة السياسيين أو ذاك ، وحتى من القادة الحزبيِّين الذين يفترض بهم أن يختبروا مسارات التكوين المفهومي كلِّها، لكي يغدوا أحراراً ، متحرِّرين ومحرِّرين أكثر من أي وقت مضى . ان مخطوط جنبلاط الأول ، وعنوانه « البحث عن دعوة » ، يساعدُنا على اكتناه إحدى أواليّات الاختبار المنشود : فجنبلاط حين يسترجع كلام السيد

(١) جنبلاط : بين العلم الموضوعي والحكمة العرفانية ، الورقة ١٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ ـ ١٧ .

المسيح وتلاميذه ورسله ، إنما يكتشف ليس الأخطاء ولا الخطيئة الموسومة بالأصلية ، بل يكتشف نواقصَ وعيوب المسلك التوحيدي منذ ألوف السنين .
وحينما يعلن جنبلاط « أنا موحِّدٌ » يقدّم نفسه كإنسان ينتقل من مجلى الإيمان إلى معراج العرفان والعلم ، ليستقرّ في كل أنواع الأختبارات المعرفيَّة . ان جنبلاط عام ١٩٣٧ يتساءل : « بأي روح سأتناول هذا المبحث الصغير أيها السيّد . . . إنني أشعر بكل تواضع كم هو إيماني متأرجح وكم هو مفقودٌ إحساني »[١] ؛ ويقرّر أنه لن يضحّي بالمحبة والأمل . إنما مردُّ اضطرابه في تلك المرحلة هو أن العقل ، عقله تحديداً ، هو بالنسبة إليه « مصدر ظن» وينفحه « بالأنانية والغرور » . ويعاود التساؤ ل : ما العمل ؟ نصلي أم نعمل ؟ نتأمّلُ في عزلة وتوحُّد أم نعيشُ مع الآخرين ، لكن ليس كالآخرين تماماً ؟ إن الصلاة أو صمت الذات يفتحان باب العقل ويشقّان سبيل المعرفة . ويبدو في تجربة جنبلاط أن الانتقال من الإيمان الى العرفان أمرٌ محتوم ، لكنَّ المعرفة بدورها تستلزم التواضع واللطف . فالروح اللطيف ، النفس المسالمة ، العقل القدّوس قادرٌ وحده على معرفة الجوهر . والكمال هو الجوهر ؛ وبالتالي يجب التفكُّر في الأعمال من حيث هي امتداد لمناقب النفس وصفاتها الحميدة . ففي مواجهة الغنى والفقر يختار كمال جنبلاط الفقرَ والتواضع ؛ ويعرّفهما بأنهما « اللذان يُبحث عنهما إرادياً ، كمساعد بالغ الأهميَّة في تطهير نفسنا وفي تجلّي هذه « الطهارة » في الوسط الذي نعيش فيه »[٢] . ومن موقع جنبلاط ، موقع الاكتمال بالتجوهر ، تتحوَّل الطهارة وسيلةً من وسائل التوصُّل الى بطولة العقل . ويرشدُنا في مخطوط آخر ، بعنوان تأمُّلات (Contemplations) ، إلى وجود سلسلة من الشرائع العامَّة التي يجب احترامُها للتمكّن من بلوغ المعرفة العليا ، معرفة الحقيقة الأخيرة (حيث يتطابق الجهادُ الأكبر مع البحث عن

---

(١) K.Joumblatt : A la recherche d'une Vocation , feuille 1 .

(٢) المرجع السابق ، البحث عن دعوة ، الورقة ٢

الهُويَّة الكبرى) ؛ ويعلّم من خلال تأمّلاته الاحترامَ العقلاني لهذه الشرائع العامة ، وهي :

أولاً : أن أعتبر في القرار الذي سأتّخذه خيريَ الروحاني فوق وقبل أي اعتبار آخـر . ولأن الإنسـان مخلوقٌ حـتى لا ينـشـد سـوى الخـير اللامتناهي ، فسيتوجَّبُ عليهِ أن يختارَ من بين المسالك الكثيرة التي تنبسط أمامَهُ المسلكَ الذي يتيحُ لَهُ على أفضلِ نحوٍ اكتسابَ هذا الخير المطلق واللامتناهي .

ثانياً : ثم اعتبرُ في قراري أنَّ اكتسابَ هذا الخير اللامتناهي لا يمكنُه أنْ يتمَّ خارج المجتمع وعلى هامشه . . . إنَّ المحبَّة وحدَها ، التجرّد والتضحية بالذات لإنجادِ وإنقاذِ قريبنا ، إن حبَّ قريبنا في اللهِ ومن خلال الله يمكنُه أنْ يُكسبنا الخلاصَ الأبدي . . .

ثالثاً : لن يتوجَّبَ عليكَ أبداً أن تحلُمَ بأنْ تكون رجلَ علمٍ . . . فالعلم المحض هو عدم . . . فانصرِفْ صراحةً عن كل علمٍ هو فقط إرضاءٌ لعقلك ولا يفيدكَ في العمل أو في إكمالِ ذاتكَ أخلاقيًّا . . . فلا بدَّ أن يكون العلمُ والعملُ ، عندك ، كُلًّا لا يتجزأ . . .

رابعاً : ليسَ المطلوبُ أنْ تصطنعَ لنفسِكَ وضْعاً كيفما أتى . . . ولا المقصودُ أنْ تخترع أو أنْ تكتشف ، وإنما المطلوبُ منكَ أنْ تواصلَ ماضياً فتطوّرهُ وتُغنيهِ من مواردكَ الفردية . . . « أيُّها الإنسانُ لا تحتقرْ مقامك . . . ففي كل أرجاء الأرض أنتَ قريبٌ جداً من السماءِ واللانهاية . . . » .

خامساً : « لا يمشي الإنسانُ ، ولا يتعلَّمُ ولا يغتني ، إلاَّ عندما يسدُّ جميعَ السُّبلِ ما خلا سبيلاً واحداً ، ويفتقرُ إلى كل ما أمكنَ معرفتُه واقتناؤه بطريقة أخرى . . . فكلُّ قرارٍ يحسمُ ما لا نهايةَ لهُ من الأفعالِ الممكنة . ولا يشذُّ أحدٌ عن [شريعة] الإماتةِ الطبيعيَّة هذه » (بلونديل) .

سيتوجَبُ عليكَ أنْ تحدَّ وتحصُرَ تطلعاتك ، وأن توجدَ فيكَ ، قدرَ ما تستطيع ، نقطةً ثابتةً ومضيئةً تستوعب شخصك بكامله ، وتعكس رغائبك ونوازعك نحو مرآةٍ مشتركة . . . ستكونُ طيبَ القلبِ والنَّفسِ ، ستكونُ « واحداً » وستقدِرُ على العملِ والنَّجاح . . . عليكَ أنْ تأخذ موقفاً ، أنْ تتبنَّى مثالاً واضحاً وجليًّاً ، ولكن ليس مثالاً محدوداً وقاصراً . . . وعليكَ أنْ تكونَ مخلصاً لضميرِكَ ، صادقاً مع ذاتك ، بحيثُ تقدر على إنكار مبادئك وإدانتها وإسقاطها إذا بيَّنَ لَكَ الاختبارُ خطأها أو عدم أخلاقيّتها . . .

سادساً : لا يجوزُ لحياتكَ أنْ تكونَ تسوية وسوء تفاهم . . ولا يجوزُ لك أنْ تكونَ للعلم المحض وللعمل في آن واحد . . . « فمَنْ لا يكونُ للعمل بكليّته ، يكونُ ضد العمل ، وبالتالي يكون ضد الله نفسه ، لأن العمل وحده يسمح لنا بتحقيق غايتنا الأخيرة » . ان الانسان لا يعطي من نفسه نصفها !

وبعد فإن عقليَّة اللاعب أو المراقب الجنبلاطي تتعيَّن وتتراءى كعقلية تنتقل من حالات التباس اسطوري ـ ديني ، إلى روحانية غير غيبيَّة ، وتنتقل في السياسة من إقطاعٍ وريث لتراث طويل من الظلاميَّة الشرقيَّة العربية إلى إشتراكيَّةٍ يونانيَّة ـ آسيوية يضع جنبلاط من خلالها **هيراقليطس** في مواجهة **ماركس** ، ويضع **الغانديَّة** في مواجهة **الأمبرياليَّة** .

(ب) هيراقليطس أو ماركس(*) ؟

بعدما برَّر جنبلاط إشكاليَّته المنهجية على صعيد الاختبار العرفاني ، سيضعُ نَفسَهُ العاقلة في منظارٍ آخر ليقرأ وبالحريّ ليعاود قراءة هيراقليطس وماركس كمتعاصرين . وبذلك يسعى للانتقال من جدل العقل التوحيدي الى عقل الجدليَّات والمجادلات أو منطق الاختلافات والخلافات . والمسألة عنده ليست اختيار هيراقليطس أو ماركس ، بل هي مسألة فهمهما كرائدين من روّاد العقل الإنقلابي والتحويلي ، أو كحكيمين من حكماء الفلسفة الواحدة القائمة على القول بحركة المادة والمجتمع . إن المكان الأول هو لفلسفة الصيرورة ، فهي التي تدخل هُنا في منظومة جنبلاط إلى جانب فلسفة العرفان « الوجودي » . إن الصيرورة هي مرجع الوجود/اللاوجود ، مرجع مظهرية الوجود . وجود الأشياء والكائنات المتحوِّلة والمتبدّلة دائماً وأبداً .

في المُقامِ الأول ، يتفحّصُ جنبلاط ظاهرة التبدُّل . فالواقعة أو الظاهرة هي العلاقة القائمة بين الفعل والاستجابة (رد الفعل) المتعاكسين في لحظة معيَّنة ؛ ومن هنا شريعةُ التبدُّل والتحوُّل في كل شيء . يقول : « والانسانُ إذا ما نظرنا إلى شموليَّة حياته الكونيَّة ، هو وليد هذا التطوُّر للحياة ، الجامع الشامل للمادة وللنبات وللحيوان ، وهو الأزلي الأبدي . . يجب أن نعود في إرثنا

(*) يتبيَّن من نصوص جنبلاط أنه يتكلم عن « ماركس ستاليني » ، وليس عن ماركس الماركسي .

المثقل بالتبدّلات المنقولة إلينا عبر أكثر من ثلاثة مليارات ونصف المليار من السنوات ، إلى ما كنا عليه قبل الحياة ، إلى استبطان المادّة لحركة الحياة ، وأروع وأدهش ما تتضمّنه هذه المادة التي هي نحنُ ومنها تكوَّنا ، من حركةٍ لا يتصوَّرُها عقلٌ وتبدُّلٍ لا يوقفُه تَعَبٌ ولا يلحقه كَلَلٌ ولا يرويه تحقُّق »[1] . وعندما نتفحَّصُ الوحدة الجدلية للحياة والموت فإننا لا نكتشفُ سوى تحوُّلات متداخلة ، فما الإنسانُ ، في رأي جنبلاط سوى « استقطاب ، توتُّر دائب بين بقاء وفناء ، بين قديم وجديد ، بين ماض وحاضر في حركة التبدُّل الدائمة »[2] . وأما المستقبلُ فهو ذاته ، قبل تحقُّقه ، محض مِكنة غير موجودة : « إذاً الكائناتُ لا وجود لها حقيقياً إلاَّ في الحاضر المتنقّل بها دائماً [. . .]كنقطة هندسية لا قِياسَ لها ، فاصلةٍ بين ماضٍ وحاضر »[3] . ثم ينتقل جنبلاط من ظاهرة التغيُّر إلى دراسة « شرائع التحوُّل والاستقطاب » ، فيستخلصُ منها الشرائع والقواعد التالية :

ـ شرعة التغلُّف او الاستبطان بالمكنة والتحقُّق بالفعل ؛ ـ شرعةُ التناقض حيثُ تظهرُ حالتان من التوازن بين السكون والحركة (حالة الاعتماد / حالة النُقلة) ؛ ـ الوحدة الإجرائيَّة المعبّرة عن تلازم التناقض والتكامل وعن وحدة الفعل والتفاعل ؛ ـ شرعة التجمُّع البشري ؛ ـ شرعة التقدُّم ووعي السعادة (هذه الظاهرة التقدميَّة يسميّها بيار تيلار دي شاردان التكثُّف في التركيب؛ راجــع : le phénomène humain) ؛ ـ قاعدة نسبيَّة الظواهر والانفعالات (ومن هنا تأتي نظريّة النسبيَّة في المعرفة)؛ ـ قاعدة التساوق والتعاقب بين الوجود والفناء، البناء والهدم ، الحياة والموت ؛ـ شرعة الانسجام والتوافق المتبدّلين أو شرعة التوازن العابر (اللاتوازن) ؛ ـ شرعة البنى في جميع المستويات ؛ ـ شرعة

---

(١) كمال جنبلاط : ظاهرة التبدل والتغير ، مخطوط ، ص ٧ ـ ٨ .

(٢) كمال جنبلاط : ظاهر التبدُّل والتغيُّر، ص ١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠ .

التخصُّص والمثالات ؛ ـ شرعة التكثُّف والتركيب ؛ ـ تلازم الزمان / المكان كوحدة جدليَّة ؛ ـ القاعدة القائلة إن كل مسار يبلغُ حدَّهُ ينقلب إلى عكسه وضده ؛ ـ التواترُ الثلاثي في أصل كلّ تعاقب وكل عملية جدلية صحيحة .

بعد هذا التعداد المطوَّل لشرائع وقواعد هذه اللعبة الإنقلابية التبدليّة، يشدِّد جنبلاط على ان الجدلية هي علم الصيرورة (اي علم التغيُّر والتبدُّل والتحوُّل) . بتعبير آخر الجدلُ هو **علمُ الأرجحيّات**لأن المطابقة التَّامة لا يمكن حُدوثُها في المكان ولا في الزمان؛ ولان الحياة الانسانية بقدر ما تتكوَّن من التغاير والمتغيِّرات، لا يمكن ان يكون زمانُها ثابتاً على حاله ولا مطابقاً لذاته ، ولا يمكن للمكان ان يكون مطابقاً لذاته . هذا ، ويختلفُ الانسان عن سواه اختلاف وراثةٍ وتاريخٍ وتراثٍ . وعلى العلم ان يحسب حساب التبدُّل الزماني / المكاني، وان يتنبَّه لكون الجبرية تنعدمُ في مستوى تصرُّف الهباءات او الذَّرات ـ فما الجبريَّة سوى صورة قديمة عن القدريَّة التي نتصوّرُها في حياة الانسان . ومما يجب لحظه هو ان شيئاً من الحريَّة يولدُ دائماً مع تكوُّن جزئيات الكون . اي ان التطوّر يتمُّ ويتعينُ بشيء من الحريَّة : « التحوُّل يعني اتخاذ صورة اخرى او شكل آخر او بنية أخرى غير البنية التي سبقت ، فلا يمكنُ القول إن هذا الشيء وجد هكذا من لا شيء او انبثق من ذاته، بل هو الشيء الذي يسبقُ ولكن بشكلٍ آخر »[1]. وعليه يلزمنا دائماً وأبداً رصدُ سلسلةٍ من الوان التحوُّلات والطفرات : تبدُّل الحالات (جمود / سيولة) ، تبدُّل الاشكال ، تحوُّل الطاقة والحياة (الحياة ولادةً وموت مستمرّان)، تحوُّل حياة الإنسان اليوميَّة وكذلك تحوُّل الطاقة في تنوُّعها الى حركة (فالتحرُّك هو صفة وجود المادَّة ، فلا مادة دون حركة ، ولا حركة دون مادة ، واكتشاف جمود الحركة تماماً لا يتمُّ الا عند درجة الصفر) ؛ وتحول المادة الى طاقة يعلن شريعة او مبدأ سرمدية الطاقة (علماً بأن المادي هوما له شكلٌ حسي) ويؤكد ان « لا واحديَّة بدون التنوُّع ، ولا تنوُّع

---

(١) **كمال جنبلاط** : شرعة التبديل الطاريء على الكائنات والأشياء هي التحوُّل، ص ٩ .

بدون واحديَّة) . لكن كيف يتمُّ التحوُّل ذاته ؟ هنا يعالج كمال جنبلاط ظاهرة الاستقطاب وإشكاليَّتها . فكل تحوُّل هو ظاهرة استقطابيَّة بمعنى ان التغيُّر لا يحصل بالبعث الكلي من لا شيء. بل يحصل باعادة انتاج النوع (تحوُّل الشيء الى آخر / تحوُّل الكائن إلى آخر) . يعلن جنبلاط : « **في البدء كان الشكل** »(*) ويفسّر اعلانه هذا بالقول « لانه بدون الشكل La forme لما كنّا ندركُ من الموجودات والكائنات شيئاً » ؛ وبالقول ايضاً : « بدون المعرفة لما وجدت الاشياء لان الشاهدَ الوحيد على وجودها هو المعرفة الإنسانية، ولانني لا أُدركُ من الاشياء إلّا الصور الحسيَّة التي تعكسُها حواسي الخمس . . »[١] .
ويوزّع هذه الظاهرة الاستقطابية على ثلاث عشرةمقولة ، هي : (١) الهيولى (المادة) والطاقة (جدلية الاستبطان والتحقُّق) ؛ (٢) جدل التناقض بين السلبي والايجابي المتعلّقين دائماً بالطاقة (الطاقة اصل الحركة الظاهرية) ؛ (٣) السَّديم الأول ؛ (٤) تكوين الطبائع؛ (٥) تفاعل الطبائع وتنوُّع الأوضاع الظرفيَّة ؛ (٦) ظهور العناصر الأولى (Stoixie) بجواهرها ؛ (٧) عناصر المادّةالمركَّبة ؛ (٨) ولادة العالم الوسيط بين المادّة والحياة وبروز مفهوم الكائنات ؛ (٩) تجلّي الحياة في تكوين الخلايا الزُلاليَّة ؛ (١٠) الاستقطاب الذي تحدثُه وجوديَّة الحياة بين ما هو حيٌ في الظاهر وما ليس حيّاً في الظاهر (إنه استقطاب الحياة النفسانية بوجهيها الداخلي والخارجي) ؛ (١١) الاستقطاب الاجتماعي او جدل الفرد والجماعة : « الجماعة البشرية شخصيَّة تراثيَّة ومعنوية تكتسبُ وجودها من مفهوم التاريخ المحفوظ ذهناً وأُسطورة ، نقشاً وكتابةً . . . »[٢] هنا يسترسل كمال جنبلاط في توسيع ما يسميّه **جدل الاستقطاب الاجتماعي** القائم بين : (أ) الفرد والعائلة؛ (ب) الفرد والجماعة البدائية الاولى (القبيلة) ؛ (ج) الفرد

(*) في الاناجيل نقرأ : « في البدء كان **الكلمة** »، ونقرأ في عصر النهضة الاوروبية « في البدء كان **الفعل** » او **العقل** . فما علاقة هذا الشكل بالعقل (الكلمة / الفعل) عند جنبلاط ؟ .

(١) المرجع السابق ، ص ١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨ .

المنتمي الى وظيفة اجتماعية والآخرين المنتمين إلى وظائف أخرى ؛ (د) الفرد والجماعة المتطّورة (مفهوم الشعب) ؛ (هـ) شعب معينً وسائر الشعوب (القومية) ؛ (و) الفرد المنتمي قومياً والفرد المنتمي الى الإنسانية (القومية والأممّيَّة) ؛ (١٢) الوحدة الجدليَّة بين الفرد وبيئته الطبيعيَّة ؛ (١٣)تفاعل الانسان وكونه كمظهر للطبيعة، او إدراكهُ الطبيعة كمظهر للكون : ولادة العلاقات الفكريّة والشعوريَّة المختلفة ، بروز التصوُّرات والمشاعر الدينيَّة والأسطورية، تأمّلات الزهَّاد والمتصوِّفة وتشوّفات الحكماء العارفين .

بعد تحليل هذه المقولات يستنتج جنبلاط ما يلي : « عامل الاستقطاب هو اذن المحرّك الأساسي للتحوُّل في الوجود الظاهر ، وهو منطلقُ جدليَّة التكوين الدفين . وظاهرة الاستقطاب هذه ترافقُ الإبداعَ منذ الوجود الأول وتلازمُه مدى الأزل ومدى الأبد في دِيمومةِ تصوّره . . ان الوحدة العضوية للكائنات الحيَّة إنما هي انعكاسٌ ، في الوعي ، لهذا الاستقطاب الذي هو **قابلةُ** الوجود الظاهر والباطن »[١] .

وفوق ذلك كلّه يعتبر جدل التحوُّل والصيرورة بمثابة الحامل المنهجي لكل علمٍ مادّي ؛ وعندئذٍ يُفترض بالوحدة الجدليَّة ان تشمل عقل الكائنات والأشياء ، وأن تستقطب مسارات وحركات كل تكوين بشري . فالجدل هو قبل كل شيء وظيفة عقلانية، لان « العقل في ظهوره وفيضه النسبي او الكامل في مرتبة الإنسان قد اوجد **الحريَّة** اي التحرُّر من بعض العلائق الماديّة والغرائز البهيمية »[٢]. ولهذا السبب يدعونا جنبلاط ، في موضوع الجدل ، الى البدء من **هيراقليطس** حتى نفهم **ماركس**. فالماركسيَّة تصحُّ ، في جدل جنبلاط، كمنطلق لا كغاية ، نظراً لانها تفتقرُ الى قوَّة المنهج وتشكو من نقص في الديمقراطيَّة .

تعترفُ فلسفةُ جنبلاط التوحيديَّة بهيراقليطس الإفسيسي (من إفسس)

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٢) كمال جنبلاط : الظاهر والباطن، مخطوط، ص ٥ .

بأنه «فيلسوف الجدليَّة». فهذا الحكيم المستبعد من قائمة التصنيف الجنبلاطي الواردة سابقاً (ص ٢٨٢) يحتلُّ مكانةً رفيعةً في لوحة العلم الجدلي ـ الذي يشكِّل طرف النقيض للعلم العرفاني او العلم الأزلي. والحال، فان الجدليّ المعاصر مدعوٌ لإعادة قراءة هيراقليطس من زاوية العلم الموضوعي. ومثال ذلك ان كمال جنبلاط يقترح، قبل تناوله الفلسفة الجدلية عند هيراقليطس وماركس، ان يُعاد فحص مأثورات هيراقليطس[1] سعياً وراء تصنيف علمي جديد لهذه المأثورات التي يستخلصُ منها ٨ أطروحات أساسية:

(أ) اطروحة النسبيَّة: كل معرفة متعلّقة بموضوعها؛ والعارف هو الذي يتكيَّفُ على افضل وجهٍ مع الموضوعات المعرفيَّة.

(ب) اطروحة التكاملِ والتصارع: الأضدادُ تتوافقُ والخلافُ يخلقُ الانسجامَ الأجمل، فالصيرورة كلُّها صراع وتغالب.

(ج) اطروحة الثنائيَّة: هيراقليطس يلوم هوميروس (القرن التاسع ـ القرن الثامن ق. م.) لانه قال «لو يمكنُ زوالُ الخلاف بين الآلهة والبشر» لان كل شيء يفسدُ عندئذٍ، اي لان هذه الثنائية في كل شيء ضرورية للجدل التغالبي، جدل الاختلاف والاتحاد.

(د) أطروحة الوحدة والكثرة وتوافقهما الدائم: يقول هيراقليطس: «زيجاتٌ [هي]: الكلُّ واللاكلُّ، المتصل والمنفصل، المؤتلف ونقيضه. من كل الاشياءِ يولدُ الواحدُ، ومن الواحد يولدُ كلُّ شيء»[2].

(هـ) اطروحة الادوار: يشير هيراقليطس الى كون النَّار (الطاقة) بقوّتها الخاضعة للقانون الكوني والإلهي تحوّل كل الاشياء من خلال الهواء إلى

---

(1) BATTISTINI, Yves :- Heraclite d'Ephèse ,Paris , Cahiers d'art , 1948. « Trois Contemporains : Heraclite , Parménide , Empédocle ; Gallimard , les Essais , Paris 1965 .

(٢) كمال جنبلاط: كيف تعملُ جدليَّة الأضداد، مخطوط بالعربية، ص ١.

مادةٍ رطبة هي بذرةُ العالم ، وهي التي تُسمَّى البحر . ومن البحر تنشأ ، مجدَّداً ، الأرضُ والسماء وما تحتويان . ويفسّر هيراقليطس بوضوح كيف ينجذب العالمُ الى الوراء وكيف تلتهمُه النَّار.

(و) اطروحة **تحوُّل كل شيء إلى شيء آخر** : ان التحوُّل إلى ماء هو الموت بالنسبة الى النفوس، وان التحوُّل إلى تراب هو الموت بالنسبة الى الماء . من التراب يأتي الماءُ ، ومن الماءِ تصدرُ النَّفسُ .

(ز) اطروحة **الانسجام** .

(ح) اطروحة **الوحدة الجوهرية لكل الأشياء** .

إن هيراقليطس الذي قرأه جنبلاط عند **باتيستيني** لم يعد لغزاً، ولم يكن لغزاً إلَّا بالنسبة الى اولئك الذين يسمعون كثيراً ولكنهم لا يدركون ما يسمعون. فالمسألة لم تعد مسألة إعادة قراءة حكيم إفسس فحسب ، بل هي أيضاً مسألة الإحاطة بمضمون مأثوراته الفلسفية ذات الإرنان الجدلي . ان القراءة والفهم ، ثم معاودة القراءة والإدراك ، هي المهام التي يحدّدها جنبلاط، في خُطى باتيستيني ، لقارىء هيراقليطس المعاصر . فالذين لا يفهمون ما يقرأون وما يسمعون هم كالطرشان، انهم حاضرون غائبون[1] وسواءٌ رجع القارىء المعاصر إلى السيد المسيح[2] أو إلى النبي **محمد**[3] ، فإنه سيعاود رؤ ية هيراقليطس، لانهما كانا هما أيضاً جدليّين ، لـكنْ كلٌ منهما على طريقته الخاصة . فقد أزال « هذان الجدليَّان »، المسيح ومحمَّد، كثيراً من المعتقدات والآلهة والطقوس والتقاليد والعادات الفكريَّة وطرائف السلوك في عصريهما، فشذَّبا وعَزَقا وبسَّطا كثيراً من الأمور في المفاهيم الدينية ما قبل المطلقة التي قدَّماها للناس كافةً.

---

(١) كمال جنبلاط : هيراقليطس فيلسوف الجدلية ، مخطوط، ص ١ (من الترجمة العربية المخطوطة).

(٢) الاناجيل ، انجيل لوقا ٣/ ٩ : « من له اذنان فليسمع ».

(٣) القرآن الكريم ، الاسراء ١/ ١٠ : « وجعلنا على قلوبهم أكنَّةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً » .

وقبلهما اقدم على الأمر ذاته زرداشت وموسى وحكماء العصور الفرعونية القديمة وحكماء العصور اليونانية ، الايرانية، السّلتيّةأو الكنعانيّة القديمة . ويوضح جنبلاط هذه المفارقة بين النبي والجدلي ، قائلاً : « وربما لم يذهب الأنبياءُ الى ما ذهب إليه الحكماء لانهم كانوا يتوجّهون للجماهير وللناس كافة ؛ ولكنَّ الجدليَّة هي هُنا ، ماثلةٌ في حياتهم وفي اعمالهم . أليست الجدلية هي التخلّي عن المواقف المُسبقة والعادات الفكريَّة البالية والمعتقدات حيث يتجمَّدُ الفكرُ ويتأخَّر، وعن التقاليد التي تقيِّدُنا والطقوس التي تبعدُنا عن مغزى المرموزات ومدلول الامثال والاساطير ـ كل الاساطير ـ بالمعنى القديم ؟ ان الجدلية تبسيطٌ، عودٌ الى المعطيات الطبيعيَّة ، وتخلٍ عن المعتقدات والمدارك الغيبيَّة ؛وهي إحياءٌ لسيرورة التكوُّن الخاص بالاشياء مادةً وذهناً حيث يتجدَّدُ اكتشاف المتضادَّات من كل نوع ، وحيث ان « ما يتعارضُ وهو يتركَّبُ يتبدَّى دائماً » على حد تعبير هيراقليطس[1] .

وينبِّهُنا جنبلاط إلى خطر الخلط بين **جدل الانبياء** و **جدل الحكماء** . فالانبياءُ لا يذهبون بعيداً ، شيمةَ الحكماء ، في تقويض ما هو ليس جدليةً خالصةً للحياة، اي انهم لا يطهرّون جدل الوجود تطهيراً كاملاً كما يفعل الحكماءُ . لقد دفع سقراط (هو **عقل الكلمة** في تصنيف جنبلاط) حياتَهُ ثمناً لتحرُّره من « كل اوثان النَّفس »، وفق مقولة **جلال الدين الرومي** . ولقد اتّهم سقراط بنقض معتقدات **أثينا** وتقاليدها، وبزعزعة مقام الآلهة فيها . ومع ذلك تظلُّ ابتسامتُه شهادةً خالدةً للحقيقةِ التي كان كاهنَها الحقَّ وضحيتَّها الطاهرة .

إن جدل النبّي او المخلّص يكمنُ في تبسيط / او في تطهير معتقدات الناس وتحريرهم من « مظاهر التعقُّد الاعتقادي » ، وذلك بتهدئة قلوبهم الواجفة وإعادتها الى ينابيع الوحدة المطلقة. فبعد دور الانبياء او الحكماء، يأتي دورُ الرهبانيَّات والكنائس حيث يسودُ **« عصرُ الغيبيَّات »**. وهذا الانتقال من

(١) كمال جنبلاط : هيراقليطس فيلسوف الجدلية، ص ١ ـ ٢ .

دور جدلي إلى دور معتقدي لا يحول البتَّة دون إضاءة بعض أبعاد الفكر الإنساني : « فالعالمُ حيث تتصادمُ أفكارٌ عديدة وتتداخل طرائق كثيرة ، ألا يزالُ ينتظر نبيَّه الجدليَّ الأخير؟ قبل ان يطغى **عصرُ اللاشخصيَّة** - على حد تعبير حكيمنا الكبير هيراقليطس ، طغياناً نهائياً وإلى الأبد - وهو أبدٌ نسبي - ، على **عصر الحب**؟ الحبّ الذي هو المحرك - الرحلةُ الطويلة ، النهايةُ والكمالُ لكل الجدليَّة، الحبّ الذي هو الشّكلُ الأرقى للجدليَّة وختامُها »[1]. وعلى هذا النحو يتداخلُ الجدل العلمي والجدل الحِكَمي في فلسفة العقل التوحيدي . ولكي يوضح جنبلاط طريقته التعقليَّة **كموّحد** ، ينتقل من **هيراقليطس** الى **هيغل وماركس**، فيقرِّر : « ان هيغل حين سلك طريق الحج إلى هذه القمم الفكرية من الشرق القديم - حيث تتلاقى وتتداخل **اليونان** ومصر وبلاد كنعان وإيران السحرة وكريت والشرق الأقصى - ، ان هيغل وبالاخص ماركس إنما بذلا كثيراً من الجهد ليجعلا رؤ يتنا واضحةً ونفوسنا بسيطةً وفرحنا في هذا العالم اكثر اكتمالاً بفرح الآخرين - فإذا كانت عينُكَ صحيحة فإنَّ كل جسدك سيكونُ في النُّور »[2] إذن لا مناص لنا من التقرُّب من « اعظم الفلاسفة »، كما يصفُ ماركس هيراقليطس. واختيار هيراقليطس كمؤسس للمعرفة الفلسفية الجدلية يعني عند جنبلاط التحزُّب للحبّ الذي يفضي الى وحدة الناس. فالحب هو جوهر الطبيعة ، وهو ذروتها وختامها اي كمالُها، بينما الحقدُ لا يمكنه ان يكون اكثر من ظلّه الداكن . وهذا يلزمُنا بادراك الدلالة العميقة للتطوّر السَّوي ولتبدُّل العلاقات القائمة والمتجدّدة بين الطبيعة والثقافة : ففي كل لحظة ينهـدمُ كل شيء فينا وحولنا في العالم الصامت والواسع، وينبني كلُّ شيءٍ دائماً وابداً ، شيمةَ **طائر الفينيق** - وهو صورة عن الظهُور كما يراهُ عقلنا وتراهُ حواسنا - الذي يموت لينبعثَ من رماده بدون انتهاء .

---

(١) جنبلاط : هيراقليطس فيلسوف الجدلية ، ص ٢ - ٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣ . راجع ايضاً **امبدوقليس** عند باتيستيني في كتابه : ثلاثة متعاصرين ، مصدر سابق ، ص ١٣٢ .

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط يتوسَّلُ تعيين **الشبكة الجامعة بين علوم الأزمنة القديمة وفلسفاتها** ، بالمعنى الأوسع ، وهي عموماً علومٌ وفلسفاتٌ متنزِّلةٌ من عين الحكمة الكاملة والشاملة التي لا تُماثلها ولا تُعادلها إلّا الثقافات الانسانية الكبرى في الشرق الأقصى، وربّما التصوُفُ الباطني في الإسلام. وعلى سبيل المثال ، يذكِّرنا جنبلاط **بنظريَّة التوتُّرات** عند هيراقليطس، والتي تعتبر حالياً من أحدث النظريات وأنسبها لتفسير الظواهر وتكوين تصوُّرٍ عنها وتحليل لها صحيحين سواءً في العلوم الطبيعيّة أو في العلوم النفسية والاجتماعيَّة والاقتصادية. ويسأل : « الانسان ذاته هل هو شيءٌ آخر سوى كميَّة من الطاقة وتوتُّرٍ مستقطب في مختلف الصُعدان الطبيعية ـ الكيميائية والحياتيَّة والنفسية ـ الاجتماعيَّة ؟ من هذه الزاوية ينبغي علينا النظر في الظواهر والحوادث »[1] .

ربَّما يُقال إن هيراقليطس منشىء جدلية بالغة الكمال، وانه رائدُ هيغل وماركس ، وإنه مثالي بالمعنى الحديث للكلمة . وهنا يتساءَل جنبلاط : « ماذا تعني في فهمنا الراهن كلماتُ مثل واقعي او مثالي، وقد بدأنا ندرك مدى عدم تناسب هذا الفصلَ، هذا التفريق الذي يُرادُ به أحياناً جعلُ ديكارت مسؤولاً عنه ؟ من الآن فصاعداً، يبدو لنا كل شيء ، سواءً في العلوم او في الفلسفة الوجودية والعلمية، واحداً لا يتجزأ من زاوية معيَّنة ولا يقبلُ ايَّ فصل . وأيضاً ماذا تعني كلماتُ مثل المادّة والروح في منظارٍ يعتبرُ كل شيء في الكونِ طاقةً (ناراً) وكشفاً للطاقة وتحويلاً للطاقة في أشكالها المختلفة ، النافذة وغير النافذة ، وإذا عرضت عليَّ الصورةُ الشعرية فإنني لا أرى فيها سوى أقنعةٍ وتخيُّلات لعين الواقع الواحد . وعلى هذا الصعيد لا يكونُ الواقعُ والحقيقةُ سوى شيء واحد »[2] . وفوقَ ذلكَ ينسب باتيستيني الى هيراقليطس أنَّه يسعى الى ترتيب الكون وتفسيره عقلانيَّاً، ويزعم ان عقله غير متحرّر كفايةً من الاسطورة .

---

(١) المرجع السابق، هيراقليطس، ص ٥ . راجع سيغموند فرويد: مدخل الى علم النفس .

(٢) جنبلاط : هيراقليطس فيلسوف الجدلية ، ص ٦ .

فيدافعُ جنبلاط عن قضيَّة هيراقليطس، متسائلاً : « هل توجد طريقةٌ اكثرُ نفاذاً وقطعاً من **الأسطورة** والمثالات الأولى التي تعبّرُ عنها الاساطير ، وفقاً لمفاهيم علم النفس الحديث ، للإشارة ، والكشفِ عن الطاقات والقوى المجهولة احياناً التي يعتبرُ الكونُ مدارها بكل طباقِهِ المنضود ـ منَ التخطيط البعيد الاحتمال للهباءات ما دون الذريَّة حتى التفتّح الكامل للوعي في الإنسان ؟ وهل العلوم الهندسية غير الاقليديَّة والتأويلات الجبريَّة الصعبة والرفيعة ، وكذلك هل نظريات النسبيَّة المعمَّمة ونظريات تحوُّل الطاقةِ وانتشارها الى ما لا نهاية في كُتلة جزوئيَّة او جُسيمةٍ مدعوَّةٍ الى تصعيد حركة الضُويء الشمسي photon solaire وهل الخمائرُ والمسالك المدهشة في علم التحكم والاتصال (سوبرنيطيقا) بين الذاكرة والفاكرة ـ حتى لا نورد إلاّ بعض الامثلة ـ هل هذه كلها شيءٌ آخر سوى تفسيراتٍ تزركش اجملَ الاساطير وتتخطّاها غالباً ؟»[١] .

أما المثال القديم Archétype فهو عند جنبلاط أحد مفاهيم عصرنا البالغة الثراء . لماذا ؟ لأنه يوجد في الكل نقطة موحَّدة ، لونٌ من التصوُّر في كل المستويات لما سيكونُ عليه **الشَّخص** ، أي **الواحد** (راجع : **شرينغتون** ، **وفيثاغورس**) . وان ما يهمُّ جنبلاط ويعنيه من كل هذه المساجلة الفلسفية هو تعيين المحمول المعرفي للتغيُّر واكتشاف شريعة الصيرورة أو سيرورتها ؛ الصيرورة التي تُحيي وتُميت ، توحّد وتفكّك كل شيء . فجنبلاط لم يكن تعدُّدياً إلا بقدر ما يشكّل التنوُّع أساساً للتوحيد وبقدر ما ينقلب المتعدِّدإلى واحد ؛وهو **موحِّدٌ** يكتشف في هيراقليطس **وأفلاطون** ـ وليس في **أرسطو** مثلاً ؟ ـ مثاله العقلي القديم الذي يبرِّر في وقتٍ واحد عقله العرفاني (الحكمي) وعقله الجدلي . أن التحوُّل (الصيرورة) هو سقوطٌ متواصلٌ من تناقضٍ إلى آخر ، ومسار انتقال (نُقلة) محموم من عالم إلى آخر . التحوُّل هو شرُّ الكون ومرضه الدائم . ومن هذه الزاوية يسعى جنبلاط لتبرير فلسفة **هيراقليطس** القائلة بـ

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦ .

«مرض الطاقة ». فالإله (الربّان) لم يعد أسطورة ، تمثُّلاً أسطورياً أو تخيُّلياً ؛ وإنما هو هذه الطاقة التي تقودُ الكل ؛ ومن هذه المواجهة ، يمكنُ إعادة قراءة هيراقليطس كفيلسوف/جدلي يبيِّنُ تماهي أو تعايش الأضداد ، ضارباً على تنظيره الممزَّق والمُجزَّأ أمثلةً بالغة الدلالة ، مجتلبة أولاً من العالم وصيرورته ، وثانياً من الحياة الإنسانيَّة . فيعتبر جنبلاط « أن هذه السيرورة لصراع الأضداد الأبدي ليست مَرَضاً البتَّة . فهي عينُ نظام الأشياء وقانون ونهج التوالد المشترك بين الظواهر . فلا يوجد مَرَضٌ أي لا يوجدُ إنحرافٌ عن الطريق وانفصامٌ ما بين الأضداد يؤدّي إلى خللٍ في الوحدة التي تحكمُ الأضداد عادةً ، إلاّ عندما يُعلن نذيرُ الحُمَّى الشعبيَّة الذي يرافقُ الطّفراتِ والمتغيّرات العظمى والثورات »[1] . والخلاصةُ أن تأمُّلات الفلسفة الجدليَّة تعيدُنا الى بواطن التاريخ ـ شرط أن نحسب حساب هذه الوحدة الضمنية للحكمة العالميَّة . ومغزى إعادة قراءة هيراقليطس في القرن العشرين هو إذن جعل الضمني أكثر صراحةً ، وتخطي ثنائيّة الكامن/الصريح ، لنرى بوضوحٍ أكثر وبطريقة جديدة هذا المفهوم العجيب للسببيَّة الملازمة للأشياء والكائنات . والمقصود بذلك « **وعيٌ أول** » حقيقي وقيد التحقُّق ، لأن ما يجعل العالِمَ الجدلي أشدَّ وعياً لهويّته الخاصة/لقضيّته الفلسفية ، وما يسلخه عن الفلسفة الغيبيَّة ، هو التزامه في منهجه التحليلي بعدم اللجوءِ إلى أي شيء يكون خارج مسار تحوُّل الظواهر ذاته . وهكذا يظلُّ هيراقليطس ، من وجهة التحليل التقويمي ، أعظم فيلسوف جدلي : « إذن لم ننتهِ أبداً من هيراقليطس ، ففكرُه الكثيف والمليء لايني يوحي لنا بنظرة الى الحقيقة أكثر شمولاً ، لأنها على الدوام نظرة متنوّعة ومرنة . وكلمة ف . نيتشه عنه صحيحة تماماً : إن العالم في حاجته الأبديَّة الى الحقيقة سيحتاج دائماً إلى هيراقليطس »[2] .

---

(١) جنبلاط : هيراقليطس فيلسوف الجدلية ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

أما كارل ماركس فليس المطلوب وضعه في مواجهة هيراقليطس . ذلك أن المقصود في فلسفة جنبلاط التوحيديَّة هو قراءة ثانية ، مداورة ، لجدل ماركس كما تصوَّره ستالين ومارسَهُ . فمقاربة جنبلاط لمفهوم جدل ماركس الستاليني تندرجُ في سياق فلسفة شرقية ـ غربية ما زالت تنتسبُ إلى هيراقليطس . يعرِّف جنبلاط الجدلية بأنَّها « فن التفكُّر بمنهج وصوابية »[1] ، أي فن السجال بالمعنى الصحيح للكلمة . وهو يرجع الى الماركسيَّة بُغية التنبيه إلى السمات الرئيسة للفكر الجدلي عند هيراقليطس وماركس :

هيراقليطس	ماركس (عند ستالين)
١ ـ إن العالم واحد ، وهو مخلوقٌ ليس بمقتضى الزَّمان وإنما بمقتضى الفكر . يتعيَّن إذن اتباع ما هو مشترك أي ما هو شامل . لأن العقل (الكلمة) الكلي مشترك بين الجميع ؛ ولأن النظام الكلي نسبيٌ ، على الرغم من تلك الشراكة العقلية . ومن الحكمة الاعتراف بأن الكل هو واحد ، يتجزأ ولا يتجزَّأ ، يُخلق ولا يُخلق ، يموتُ ولا يموتُ ؛ فهو كلمة وأبدية ، أب وابن ، إله وإنسان .	١ ـ ما من ظاهرةٍ توجدُ في الطبيعة منعزلة ، ولكن كل غَرض يعاني من تأثير البيئة ومن المقاربات والعلاقات مع أغراضٍ أخرى . لذا ، ما من شيء في الطبيعة يمكنُ إدراكه إدراكاً صحيحاً وهو في حال الانقطاع بل ذلك ممكن في حال علاقته بالأحداث التي ترافقُه في البيئة وحسب : إن الظروف تغيِّر الأحوال المدروسة .
٢ ـ جديدة هي الشمس كل نهار ،	٢ ـ كلُّ شيء في الطبيعة هو في حالة

(١) راجع قاموس Larousse ، مادة Dialectique .

وهي لا تني عن التجدُّد أبداً . الشمس جديدة كل نهار لأنها تشارك في السلطان الديونيزي ، سلطان التجدُّد المطلق . ان الذين ينزلون الى الأنهر ذاتها يستحمّون في مجرى مياه جديدة على الدوام . كل شيء يمرُّ ولا يبقى شيء على ما هو .

من الحركة الثابتة (النُّقلة) ؛ فلا شيء جامد . بل هناك على الدوام شيءٌ ما يتفكّك أو ينحطّ . ومن هذه الوجهة يكون للظواهر التي تنمو ولو ببطء ، أهميَّةٌ أكبر من أهمية الظواهر القديمةالآخذةفي الانحطاط .

٣ ـ تحيا النَّارُ من موت الأرض ؛ ويحيا الهواءُ من موت النَّار ؛ ويحيا الماءُ من موت الهواء ؛ وتحيا الأرضُ من موت الماء . فموتُ النّار هو ميلاد الهواء ؛ وموت الهواء هو مولد الماء ؛ وموت الأرض هو مولد الماء ؛ وموت الماء هو مُحيي الهواء ؛ وموت الهــواء مُحيي النَّــار والعكس بالعكس . الحياةُ من الموت ، والموتُ من الحياة .

٣ ـ ان التحوُّلات والتبدّلات في الطبيعة لا تتحقَّقُ دائماً في خط مستقيم ، صعوداً وبسرعة ثابتة في نفس الاتجاه ؛ لكنَّها تتحقَّقُ ، عاجلاً أم آجلاً ، بقفزات أو تراجعاتٍ مفاجئة . وبعد درجة معيَّنـة ، يتحـوَّلُ الخشبُ الى فحم ، ثم يتحوَّل الى دخان . والماءُ يتجمَّد بعد درجة معينة . وبعد نقطة محدَّدة تتحول الإثارةُ كبحاً ، الخ . وهكذا ، فإن تبـدلاَّتٍ كميَّة تغـدو تبدُّلاتٍ نوعيَّةً .

٤ ـ كل ما يتعارض وهو يتركَّبُ ينطرح دائماً . ان الصراع هو أبُ ومِلِكُ كل شيء ، فقد

٤ ـ هناك قوى تعارضُها من الداخل أحداثٌ فريـدةٌ مثل السـالب والموجب ، الجديـد والقديم ،

خلق الآلهة والبشر ، وجعل البعض عبيداً والآخرين أحراراً .	النَّامي والمُنحلّ ، الخ . وكل هذه السمات تمثّل قوىً أو خواصّاً مختلفة ، وحتى متعارضة ، داخل الظواهر الخاصة ، ان تفاعل هذه النوعيّات المتعارضة ينتمي الى حركة الأشياء ، ويفسّرُ تطوراتها الخاصة[1] .

يرمي كمال جنبلاط ، من وراء هذه المقارنات الموفقة تارة وغير المناسبة طوراً ، إلى مقاربة ما يسمّيه **الشُرعة الفريدة لجدليَّة التحوُّل** ، سواءٌ عنده جدلية هيراقليطس وجدلية ماركس المقروء عند ستالين . فهو يعتبر أن هذه الشرعة الفريدة هي ذروة كل بحث في التوحيد داخل التنوُّع وفيما يتعدَّاهُ . ويُعبّرُ عنها في مشروع فلسفي من ١٢ نقطة يجتلبُها هذه المرَّة من حكمة الشّرق الأقصى :

الأولى : هي أن ما ينتجُ العالم وما يؤلّفه هو **التاي كيو كو** TAI KYO KU (العالم / الأثير) **وسانياتا** SANYATA (الطبيعة الحميمة (بالسنسكريتيّة) أو **كو** KU (باليابانيَّة) .

الثانية : هي أن التاي كيو كو يستقطبُ : فهناك قطبٌ ينشحنُ بفاعليَّة يو YO وآخر ينشحن بفاعليَّة إن In .

الثالثة : هي أن فاعلية يو (فاعلية الجذب : الحرارة والجاذبية والتجاذب) وفاعلية إن (فاعلية البسط : الرطوبة وقوَّة التصاعد) هما فاعليّتان متعاكستان .

الرابعة : هي أن الكائنات والظواهر التي تولد في العالم إنما هي مجاميع

---

(١) كمال جنبلاط : جدلية ماركس ، مخطوط بالفرنسية ، ٤ أوراق .

متكاثرة ومركبَّة من جوهر التاي كيوكو المشحون بفاعليتي يو وإن وبكل النسب .

الخامسة : هي أن الكائنات والظواهرَ توازناتٌ متحرّكة ومتنوّعة ، فلا شيء ثابتاً ونهائياً في العالم ، بل كل شيء في حركة متواصلة لأن الاستقطابَ مصدرُ الكائنات ـ وهو بدون بداية ولاّ نهاية .

السادسة : هي أن فاعلية إن وفاعلية يو في حالة تجاذب متبادل ودائم .

السابعة : هي أن الشيء لا يكون إن مطلقاً ولا يو مطلقاً : فهاتان الفاعليّتان لا تتميَّزان إلاّ بصورة نسبيَّة ، وكل شيءٍ هو نتاج جماعهما واجتماعهما .

الثامنة : هي ان الاستقطاب متواصل وشامل : فلا حياد أبداً .

التاسعة: هي أن قوة تجاذب كائنين تتوقَّف على الفرق بين شحنتيهما من الفاعليّات المتعاكسة .

العاشرة : هي أن الفاعليّات نفسها تتنابذُ ، وان التدافع بين كائنين من فاعلية واحدة يكون أكبر كلما كانا إلى بعضهما أقرب .

الحادية عشرة : هي أنّ الـ إن يولّد الـ يو ، والعكس صحيح .

الثانية عشرة : هي أنّ كل الكائنات تنشحن بالفاعلية : يو من الداخل ، إن من الخارج .

على هذا النحو ينحصرُ جدل التحوُّل في ثنائية خلاَّقة . فالتبدُّل غير ممكنٍ إلاّ من داخل هذه الوحدة بين الأضداد المتعاكسة بالذات . والتطوُّر لا يتحقَّق إلاّ من خلال مسار تكويني محدَّدٍ سلفاً . ومن جهة ثانية يغدو التفكير الفلسفي محكوماً ، بدوره ، بالتعبير عن نفسه وترجمتها إلى أفعال (سياسية أو سواها) لا تتجسَّدُ إلاَّ مع إعادة ذلك « الوعي الأول » إلى النَّاس . والوعي الموسوم بأنه

أوّل ، أولي ، مشروط بعمل الإنسان الاجتماعي من جهة ، ومشروط بعمله العقلي والتفكّري الخاص من جهة ثانية . وعندئذ تُثار المسألة التالية : كيف ننتقلُ من الفلسفة الصِرف إلى السياسة بعدما نعي هذا الاستقطاب الماديّ الآنف الذكر؟ وهل يمكنُ للاستقطاب الاجتماعي أو السياسي أن يخضع لنفس قواعد الجدل الثنائي / التوحيدي الذي يقترحه كمال جنبلاط ؟

يقول جانيير : « ان هيراقليطس يستعملُ بحق أسلوباً ترميزياً ليلعبَ في عدَّة ميادين ، بحيث يمكنُ وصف المأثورة الواحدة بأنها إناسيَّة وكونيَّة معاً ، ويمكنُ القول إنها تروي لنا في وقتٍ واحد تحوُّلات الانسان وتحوّلات الكون »(١) .

أما كمال جنبلاط الذي يستند إلى كتاب إيف باتيستيني المذكور سابقاً ، فإنه يرى خلافاً لجانيير ، من المفيد العمل على تصنيف مأثورات هيراقليطس ، فيصنِّفها في ٣٨ مقولة تَشكّل ، بنظره ، رسالةً مطوَّلة في **جدل الصيرورة** . ثم ننتقل مع جنبلاط من هذه القراءة لخطاب العقل الجدلي ، إلى تكوين جدلٍ عرفاني ، معاكس للماركسيِّين ولجدلهم التاريخي . وهذا الجدل العرفاني (الحكمي) يقدّمه جنبلاط كجدل علمي أو بشكل أدقّ موازٍ للجدل العلمي . ولذا يسترجع جنبلاط مأثورات هيراقليطس ويرتّبها بطريقة جديدة ، في مسعىً منه لنظمها في مقولاتٍ تلبّي حاجات إختباره الإختلافي/التوحيدي . وهذا معناه أن جنبلاط إذْ يتصرَّفُ على هذا النحو ، إنما يسهم في نهاية المطاف في إلغاء المضمون المنهجي لجدل ماركس أو للجدل العلمي المتمذهب . ويُلاحظ جانيير(٢) ما يلي : بينما يتصوَّر هيراقليطس أن الوجود حركة ، يكتفي **برغسون** بالقول بتماهي الوجود والصيرورة . ومن جهتنا نلاحظ أن كمال جنبلاط يختارُ جدلاً تحوليّاً ينصَبُّ ، من خلاله ، الوعيُ المتحرّر على وعي صوفي - عرفاني ،

---

(1) A . Jeannière : Heraclite . éd.aubier, . Paris 1977 . p.10.

(2) op . cit .. p. 30.

بحيث أنَّ الطاقة المحرَّرة (النَّار ، بارقة الحياة) تشكّلُ هويَّة الوعي والحريَّة (هذين الحاملين المعرفيين للعرفان في تجربة جنبلاط) . « فما يحدثُ ليس اجتماعاً للتنوُّع في الوحدة وحسب ، بل أيضاً تركيز الماهيَّة على ذاتها »[1] . أما في العرفان الجنبلاطي فإن الهوية الجدلية تتحقق في ما وراء التوحيد والتلحيد (لا توحيد ولا تلحيد) ، أو بكلام أدقّ ، تتحقَّقُ في معارضة مسلك التوحيد كهويَّة وماهيَّة ، لكل شرك ، لكل تعدُّدية غير سويَّة . ان كل الأفكار تتجمَّع في فكرة الواحد ، العقل أو العقل التوحيدي الأرفع . و « يظل هيراقليطس هو ذلك الذي اكتشف السلطان السحري الذي يقلبُ السلبي وجوداً . وأن غيبيَّات هيراقليطس هي بالضبط غيبيّاتُ فكر في طور التكوين ، يبحثُ عن رؤية عقلانية للعالم ، ويعلمُ بغموض أن العالم على مقياس الإنسان ، وأن الانسانَ نفسه قد يكون وقد لا يكون على مقياس العالم »[2] . وهذا بالذات ما كان يقصدُه جنبلاط على امتداد اختباره الطويل (الجهاد والفكر) الذي يرمي في نهايته الى جعل الإنسان في مستوى العالم ، وجعل الإنسان مقياساً لهذا العالم .

---

(1) Ibid .. p. 49 .

(2) Ibid .. p . 95 .

ملحق : المقولات ٣٨ لمأثورات هيراقليطس
كما قرأها جنبلاط عند باتيستيني

١ ـ تجرُّد المُطلق والكرما (أو الكرمان) : تصنيف أقوال هيراقليطس عند باتيستيني ، ٧٣ ، و ٩٧ .

٢ ـ العبادات والكرما : ٨٠ .

٣ ـ التجرُّد والزهد والتطهر : ٨٥ ، ٨٦ و ٨٩ .

٤ ـ الوثنية والعبادة : الواحد ، (١٨ ـ ١٩) .

٥ ـ الدياجير : الأنا (زيوس وحاديس : ١٠٢ ، ١١٢ و ١٣١) .

٦ ـ الموضوعية والمظهرية : ٦٢ و ٩٨ .

٧ ـ العادات : ٨١ ، ١١٠ و ١١١ .

٨ ـ التنقيب أو صعوبة البحث : ٢٥ و ٥٢ .

٩ ـ أهمية الدليل (المعلم الحكيم واللطف) : ٢١ ، ١٠٦ و ١٠٧ .

١٠ ـ سترُ المعرفة : ٣٩ ، ٨١ و ٩٩ .

١١ ـ المعرفة : ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ و ١١٥ .

١٢ ـ الأسرار والمثالات والمعرفة : ٧٩ و ٩٨ .

١٣ ـ الفرح والألم : ٦٦ .

١٤ ـ نظرة كونيَّة : ١٣٨ و ١٣٩ .

١٥ ـ اللعبة الكونية (Lila divine) : ٥٩ ، ٧٧ و ٩٦ .

١٦ ـ الكلمة والتطور : ١٢٩ .

١٧ ـ الكواكب ، الإنسان والتحوّلات : ١١٤ ـ a .

(ج) عقلنةُ الأسطورة
(اللوغوس والميتوس)

من المسَّلمِ به ان الانسانَ البدئي او المعاصر يجب ان يعي التحوُّل من خلال وقائع لا يمكنها ان تخفى على الشاهد البسيط او العالِم : تعاقب الفصول، تعاقب الليل والنهار ، ولادة الكائنات وشيخوختها ، المرض والموت ، وظواهر اخرى مماثلة كتعاقب الألم والفرح ، لفت اليها **البوذا** والأناجيل والقرآن الكريم ، وتناولتها جوقة الاساطير الدينية في العالم .

ويلفتُ كمال جنبلاط الانظار الىٰ كون **التعاليم البوذيَّة**[1] تشكّل احدى النظريَّات الوجودية الاولى عن التبدُّل ـ اذا جاز استعمال هذا المصطلح الحديث ـ ، التي ظهرت تقريباً في نفس عصر **هيراقليطس وبارمنيدس وامبدوقليس** في اليونان، وعصر **زرداشت** في ايران **ولاوتسي** في الصين . فهناك حيث يظهر كل شيء ويزول، تثارُ مسألة الفناء NIRVANA الذي هو « حالة فراغ اصلي او حالة **اللاعلم** » ، والذي لا يستلزم العدم ولكنَّه يتضَّمن وعياً مثقلاً بالاشياء وبالكائنات التي ستولد . وهكذا نعود مجدَّداً الى مسألة **الواحد،** مسألة المادة الاولى غير المتشكّلة وطاقتها الكونيَّة الأزليَّة « راجع : هيراقليطس ، بارمنيدس، **ماركس وانغلز**). وفوقَ ذلك، الفناء هو الواحد، **الكلمة /**

---

(١) كمال جنبلاط : التبدل والتحوُّل الدائم للكائنات والأشياء ـ مخطوط عام ١٩٧٢ ، الورقة ١ .

النُّور ، المذكور في الاعتقادات المصرية القديمة وفي العهد الجديد (العقل او الكلمة نورُ الحياة) وفي القرآن الكريم (السورة ٢٤ ، الآية ٣٤ : الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح ، المصباحْ في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دُريٌّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور . .) . والفناءُ ، أخيراً ، هو وعي الحكيم الفيدنتي . واليقظان وحده يرى ذلك ويفهمه؛ فهذا ارفع اختبار يستطيعُ كائنٌ بشري بلوغه . إنه اختبارُ التحقّق .

يُقال إن كل شيء يتبدَّل، ولكن في منظار **اللامتبدّل**، الثابت الواحد، يكونُ كلُّ شيء فينا وحولنا **فناءً** متعيِّناً بالتبدُّل . ومن هنا يأتي **الكلمة / الطاقة** الذي يحرِّكُ الأشياء والكائنات دائماً وابداً ، والذي يصنع التنوُّع الزَّمني للاشياء وهو يحافظُ على دوره المزدوج : دور اللحمة العميقة بين وتائرها ودور قدرها الداخلي (le diké) الخاص بكل ظهور. من هذه المواجهة يمكنُ القول ان الكلمة/ الطاقة هي السببيَّة المتمّمة للأشياء والكائنات، وبالتالي **لا شيء يُترك للمصادفة** أي ان كل شيء خاضع لشرعة **السببيَّة** . ومن هنا تأتي اصالة هذا المنهج الفلسفي الخاص باليونان والهند والصين القديمة. والسببيَّة المتصوَّرة على هذا النحو في **الشرق** لا تشمل وتحرِّك فقط الظواهر العينية أو الماديَّة، بل تشمل ايضاً الظواهر النفسيَّة وتجليَّات الحياة ، والمجتمع . والسببيَّة، فوق ذلك ، تنظِّمُ حركة الذرَّات والكواكب والمجرَّات . ونكرِّر القول إن كل شيء يتبدَّل، وإننا ان لم نكن في صميم نفسيتنا بالذات ومنذ فجر الإدراك اليقظان كائناً **لا يتبَدلُ** فكيف ندرك التبدُّل الحاصل في تفكيرنا وفي مستوى جسدنا وفي العالم الخارجي ؟ إن التبدّل في الحقيقة خاصٌ بوجود الكائنات والاشياء، فهو جوهرُها بالذات . ويفسّرُ كمال جنبلاط هذه العلاقة بين **التبدُّل / اللاتبدُّل** ، مستنداً إلى **سلمانوف** في كتابه **اسرار الجسدوحكمته**(ص ٣٨) والى روبرت **لينسن** في كتابه **روحانيَّة المادية** (ص ٧٣ ـ ٧٥) ، مشيراً الى ضرورة التفكُّر بالشيء او بالكائن : فهو ليس ما هو عليه في اللحظة المتناهية الصِغَر من

الآن الراهن إلاّ لأنّه تشكَّلَ من خلال سيرورة التبدُّل. فمنطلق كل شيء هو **الطاقة اللامتشكلة ، اللامادّية واللامرئيّة، الطاقة التي تتكثّف في جزئيات ثم في ذرّات بسيطة**، ثم في هباءات وفي أجسامٍ مُركّبة ، واخيراً في **خلايا عضوية** انبثقت منها الحياة المسجونة والمائعة ـ اذا جاز الوصفُ ـ ،الحياةُ المتجليّة **كحقلٍ من نور** . ويمكن ان يحدث التحوُّل ذاته لكن في اتجاهٍ معاكس . فإذا كان ثمة شيء وكائن لا يتبدَّلان فانما يكون وجودهما ممتنعاً . ومن هنا ضرورةُ الإحاطة بما يُقصد ويستفادُ من معنى **سيرورة التبدُّل** : فمن جهة التبدُّل هو الحركة الخارجية الحاصلة في الزمان او في المكان او في الاثنين معاً ؛ وهذا معناه ان لا شيء في الكون يبقى مكانه ، وانه محمولٌ دائماً وابداً على عمل التحوُّل والنُّقلة ، وبالتالي يمتنع عملياً الفصلُ بين الانتقال في الزمان والانتقال في المكان ، فتقضي الحكمةُ العالمة بالكلام عن حقل مكاني ـ زماني لا يتجزأ (راجع : اينشتين). ومن جهة ثانية ، التبدُّل هو الحركة الداخلية التي تشتمل على دوران الجزئيات والذّرات والهباءات في العالم غير العضوي، والتي تتعلّقُ بمسارات التطور والتمثل ، والخلق والموت الدائمين في الخلايا ، وبمسارات الولادة والشيخوخة والخمود.

فما جدوى هذا التحليل التأمّلي القائم على مصالحة العقل والاسطورة (اللوغوس والميتوس) والزّاعم بذلك إجراء مصالحة كاملة بين الحكمة والعلم الحديث ؟ في المُقام الاول ، يفيد هذا التحليل في تبيان ان تقريرات من طراز ـ [«لا شيء يبقى كما كان منذ لحظة » او « ما نحن سوى توتُّر متراخٍ على مثال قوس بين طرفين هما الماضي والمستقبل » او « كل شيء في العالم من الذرَّة حتى السَّديم الكوكبي يضجُّ بالحركة وينزلق دائماً وأبداً نحو التبدُّل مثله مثل ماءٍ يسيلُ وهو ليس عينَه أبداً، الى حد انه يمكن القول في نهاية المطاف انه لا يوجد سوى الحركة المحض وحدها »] ـ قد وضعها **هيراقليطس** ، إنسان الرواية المدهشة لدوران الاشياء، فكان بذلك ، بنظر جنبلاط ، الفيلسوف الأكثر علماً بين جميع الفلاسفة الآخرين. ويفيد التحليلُ هذا في تبيان معنى **واقعية** هيراقليطس :

فالواقعية هي موضوعية النَّظر في اغراض ادراكنا الداخلي ومواضيعه . لقد كان هيراقليطس يرى الأشياء كما هي ؛ وهذا هو المعنى الفلسفي العميق لمساهمته في تكوين العلم الجدلي، كأساسٍ لكل العلوم الحديثة والمعاصرة .

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط يقوم بجردة أبحاثٍ موضوعها الرئيس : معرفةُ العالم كما هو . بقصد توسيع منظورات تبدُّل العالم . وهو بذلك يعلنُ موقفه من العالم المعاصر الذي يراهُ قد صار بالغ التقنيَّة والتهديد لمفهوم المعرفة والعلم القديم بالذات . ففي مواجهة **معرفة تقنية**، ربحيَّة ونفعيّة جداً ، تضع الفرد في خدمة الانتاج ، يحاولُ كمال جنبلاط إعادة الاعتبار **للمعرفة الانسانية** التي تعتبر **الإنسان الخالق / المنتج** لكل القيم والاشياء[1] . ومما يؤسف له ان جنبلاط لم يترك لنا سوى مشروع ابحاث غير مكتمل ؛ يبدو من المفيد الأطلاّع على عناوينه ، مع العلم أن مثل هذا الأطلاع المفيد غيرُ كافٍ بذاته . فقد كان ينوي درس كل شيء عقلانياً وجدلياً لكي يُخضع اللاعقل لسلطان العقل ، ويعاود ما انقطع من صلة بين رموز الاساطير وأنوار العقول. ويقوم هذا المشروع غير المكتمل على الموضوعات التالية : جدل المسؤوليات ؛ الجدل الجغراسي ؛ جدل الانسان والعلم ؛ جدل الانسان والآلة ، **مالتوس Malthus** ؛ جدل الحياة النفسيَّة ، جدل الحب : الإنسان والكون ؛ تعاكس الرجل والمرأة / التطور البطيء والانقلاب / المجتمع الاستهلاكي / ، الاستبطان والتطور ؛ معادلة العلّة والمعلول ؛ التطور الصعودي والتطور النكوصي ؛ يجري التحول على صعيدين (١) صعيد التطور ذاته ، (٢) صعيد الانبناء ، واهداف التغيُّر هي : تعاظم الوعي الموضوعي ؛ البنية والمثال؛ الحرارة الخالقة لكل شيء ؛ جدل الخير والشر ؛ جدل الترفّع : الصواب والخطأ الوجود واللاوجود ؛ نسبية المعرفة ؛ مبدأ التناقض / التضاد الشامل ؛ الوحدة التكامليَّة للظاهرة : قاعدة التكامل والتناغم[2] .

---

(١) يستند كمال جنبلاط الى اندريه سيغفريد :

- André siegfried : Histoire inconnue des hommes . p . 398 .

(٢) كمال جنبلاط : ملاحظات ابحاث، مخطوط ١٩٧٦ .

في ملاحظات دراسية اخرى حول مفهوم تحوُّل الاشياء والكائنات عند هيراقليطس، يسترجع جنبلاط المحمول الجدلي للمأثورات الاسطورية، مُسقطاً منها ما يسمّى المذهب الطبيعي الإيوني . وهنا يزداد وضوح منهج جنبلاط في قراءة الخطاب الجدلي وتفسيره. إذ المقصود قراءة حديثة تقوم على استنباط النص بطريقة مختلفة، فيسمح جنبلاط لنفسه بإجراء شروحات موسَّعة لا تنـي تبتعد عن المضمون المعرفي الدقيق للنص الأصلي. وفي الحقيقة ان جنبلاط يطوّر اطروحةً خاصةً به ، يحدُّها عقلٌ توحيدي، جدلي تارةً وعرفاني طوراً، وتنتهي إلى مقاربةٍ للفطري والبسيط ، غير تاركةٍ أية فسحة أمام المفاهيم أو التصوّرات الغيبيَّة. فما يهمُّ جنبلاط هو الجدل ذاته وبذاته ، وليس المذهب الطبيعي عند هيراقليطس ، ولا الأسطورة « الدينية » المترفِّعة أو الماثلة في روحانيَّة معيّنة . فالمطلق ليس غيبياً ، والروحاني ليس اسطورياً ولا دينياً ؛ إنهما - أي المطلق والروحاني - عقلٌ وفكر ، مادة حيَّة ، طاقة تفتكر بنفسها. وبقدر ما يختبر جنبلاط اليوغا على صعيد اللعبة الصوفيَّة ، يختار نهائياً المنهج الجدلي التوحيدي في حقلي السياسة والعرفان. فهل هذا اختيار متعارض ؟

إن العقل التوحيدي وهو يستخدمُ منهج الجدل العلمي، يرمي إلى اختبار شرعة النسبيَّة. ومثال ذلك ان مأثورات هيراقليطس (حسب تصنيف باتيستيني : ٨،٩،١٢و ١٦) لا يذكرُها جنبلاط إلاّ ليبيّنَ استناداً الى النص ان **الضد شيء نسبي** . وفوقَ ذلك يورد جنبلاط بعض الآيات القرآنية الكريمة، مثل « كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ثم يميتُكم ، ثم يحييكُم ، ثم إليه تُرجعون »[١] ؛ « ان الله خالقُ الحبِّ والنَّوى ، يُخرجِ الحيّ من الميت ويخرج الميت من الحيّ، ذلكم الله فأنّى تُوفكون »[٢]؛ « قُلْ من يرزقكم من السماء والأرض ، أمَّن يملكُ السَّمْعَ والأبصارَ ومن يُخرج الحي من الميت ويخرج الميت

---

(١) القرآن الكريم : ٢ ، ٢٨ .

(٢) القرآن الكريم : ٦ ، ٩٥ .

من الحي ومَن يدبِّر الأمرَ ، فسيقولون الله ، فقُلْ أفلا تتّقون »[1] ؛ ليبيّن أن المذهب الطبيعي النسبي موجود في النصوص الدينية كما هو قائمٌ في الواقع الجدلي. غير ان مُساءلةً جديدة تظهرُ عندما يستند جنبلاط إلى **الهندوكيَّة** حيث يؤكّد المعلّم الشيخ(LeGuru): لا تستطيعون ابداً تغيير العالم . هنا ننتقل فجأةً من الجدل إلى التصوُّف . فيتساءل جنبلاط : كيف يمكنُ فصل الوعي / النُّور عن نار جهنم الخالدة ؟ فالنَّار ـ اي الطاقة كما يقول **هايزنبرغ** ـ هي اصلُ النِّور ، لانها اصفى شكل للطاقة حسب **هيراقليطس**، ورؤية الشمس المنعكسة في ألوف المرايا ، والوعي الكلّي للنّور او بالحريّ هي النور / الوعي بالذات[2] .
ولكن ايمكننا **الأمل**، مع كمال جنبلاط، بِوَسَطٍ اجتماعي او بمجتمع على صورة هذه البيئة الصوفيّة الحقّة ـ البيئة التي تكشف العري الجوهري **للأنا** وهي تكشفُ الانسانَ لذاته كشفاً حقيقياً ؟ بتعبيرٍ آخر : هل الحكمة التوحيديَّة، وكذلك صوفيّة التحقُّق الذاتي ، تبدو قادرة على تقديم جواب مناسب لهذه المسألة ؟ مبدئياً، جنبلاط غير حاسم وغير تقريري ، في هذه المسألة ، لانه يعتبر ان كل امريءٍ يدرك الاشياء حسب منظاره وبمقتضى انفتاح حقل رؤيته وكثافة عقله أو لطافته ـ العقل الذي يتوجَّب عليه النضال دائماً ضد اللاعقل ، بحيث يعادُ النِّظر والتأمل في الاسطورة في ضوءِ العقل ذاته . فيلاحظ جنبلاط ان المجتمعات الموسومة بالأولية او البدئيَّة ، اتسمَّت بالمانا Manas (العقل شبه السحري) حيث كان كل شيء مُلتبساً (المادة والحياة والروح)، وتميَّزت بالاعتقاد في قوَّة خارقة منتشرة في الكائنات والاشياء؛ وان هذه **المانا** ، بوصفها مبدأ فعل وحراك ، تولِّد عقليَّة التباسيَّة، اختلاطية وانفلاشيَّة . ويضيف: في هذه المجتمعات البدئيَّة، يتمثَّل **اللاوعي** طاقةً اخيرةً معيَّنة ينبجسُ منها كل شيء مثلما تنبجسُ الموجةُ من نبعها . وكان ذلك زمنَ اليقظة الجميل حيث كان **الانسان** يملكُ بشكل غامضٍ ومؤكّد، شعوراً بما هو كونيّ وبما يوحّد الاشياء

---

(١) القرآن الكريم : ١٠ ، ٣١ .

(٢) كمال جنبلاط : تخطيط دراسات ، ص ٥.

كلّها. ولكن مع صعود العقل ظهرت الاساطير الاولى ، ثم الأديانُ الاولى غيرُ المنفصلة تماماً عن سلطان السحر (الحجر الأسود في الإسلام، أضرحة الصوفيين والأولياء ، الصور والاوثان ، مفهوم حَمَل إبراهيم او مفهوم **ابن الانسان** المضحّى به في سبيل خلاص البشر ، وظاهرة القربان والصلاة الخ) . فهل يمكن التخيُّل أنه كان بمستطاع هذه التمثُّلات الأسطورية أن تظهر على نحو مختلف ؟ ثم الا نلاحظ ان **اللاعقلي** ، لو تأمّلناه مليّاً ، لوجدناه يتلبّسُ حياتنا ويخالطها كل يوم ؟ في الواقع لم يكن بمستطاع اي تصوُّر ديني ان يبتعد كثيراً عن بعض التصوّرات السحريّة او الاسطورية للاشياء: الحجر الاسود في الكعبة، مياه بئر زمزم في العربية السعودية الراهنة، ماء العماد او المطهر عند المسيحيين ، والأعراف عند المسلمين، ثم صورة التضحية او كبش المحرقة (اسماعيل ولد إبراهيم في الإسلام، يسوع في المسيحيَّة)، والتوبة والغفران وامكان الخلاص الغيبي بالصلاة واماتة الجسد والمعجزات الخ . إن السحر واللاعقل يخترقانِ اعماقَ الحياة اليوميَّة والتصوُّرات المزعومة انها تصورات «عقلية » او « علميَّة » والتي تخاطب المؤمنَ وليسَ العارف ولا العالم . إذن هناك مشروع مزيَّف يرمي الى « عقلنة » التصوَّرات الاسطورية، ويسود معظم الاديان العليا . ولكن المطلوب من الآن فصاعداً مشروعُ جديد لعقلنة الاسطوري ، ليس بتكريسه ولا بتبريره ، وإنما بتخطّيه وبتفتيح عيون العقل على الواقع ، وفي هذا السياق يشدّد جنبلاط على ان العلم المعاصر يمكنُه وسيمكنه من حيث تطوُّراته الأخيرة، ان يصبَّ في مصبَّات اللاعقل (اي اللاوعي واللا عقلاني) ، بمعنى ان توليفات العلم الاختباري ونتائجه النهائية لم تعد في متناول الادراك العقلي العادي . ومثال ذلك ان كل هذا **الخلق** ـ من اصغر ذرَّة حتى الجزئيات الغريبة جداً في سلوكها وتذبذبها وتقلّبها وحركتها، مروراً بلعبة العلاقات المدهشة بين خلايا الكبد ، مثلاً، او عصبونات الدماغ ، وصولاً الى ظواهر إدراك الاشياء المتشكّلة ، حيث تظهر الصورة بشكل مختلف وحيث يمكنها ان تكون في سرعة الضوء وان تقدّم لنا الصورة الجوهريَّة للضوءِ ذاته ـ هو تقريباً من **السحر الجديد** او من إبداع

عالمٍ ساحر. إن «**الساحر ـ العالم**» يبدِّل المنهج والدور: **فهو** يريد ان يكون شفافاً، لطيفاً مثل الوعي / النّور. ولكن لإدراكه في هذا الموقع الجديد يستحيل النظر إليه من زاوية ضوئية اخرى لا تكون إنسانيةمركزية خالصة (فالانسان وحده مركز الكون).

هذا ويلفتنا جنبلاط الى توافق آخر بين **الديانات والعلوم المعاصرة**: فالاديانُ تولّد الحروب والصراعات والإبادة ومشاريع الاستقلال والحقد والدمار الواسع باسم مُثُل إنسانية مزعومة، منسوبة بكل أسف إلى «آلهة» أسطورية ودينية؛ والعلوم بدورها تسهم في مسارات مماثلة، ولكن هذه المرَّة بأسم «مثل سياسية» مزعومة ومنسوبة الى «أرباب» السياسة ذاتها. وهكذا فإن ديانات المحبَّة او الاحسان تغدو بعد زمن معينً حبّاً للذات وحقداً على ما عداها (منْ ليس مثلنا فهو ضدنا) من الديانات او من الاجناس البشرية. لقد وضع المتصوّفُ الإسلامي **شهاب الدين السهروردي** (١١٦١ ـ ١١٩١ م) تصوُّراً إشراقياً للأضداد، مشيراً الى اننا «لسنا سوى انعكاس لعبة المطلق في مرآته»[١]؛ فتعتبر المرآة وجهاً للمطلق ذاته، ويعتبر كلُّ ما عداها وما عداه مشوَّهاً. ويناقش جنبلاط هذا النوع من التعقُّل، مضيفاً الى لعبة المرايا هذه ما يتممُّها في نظره: **التناسخ المُخلِّص**، الماثل في هرمس الكبير او في نبي يأتي ليصحّح **صورة العلم والوعي**. وهذا هو المصير المشترك الذي ينتظر كل الصوفيات (والديانات) الاجتماعية وكل الأيديولوجيّات. وفوق ذلك يتساءل جنبلاط: من يدري إذا كان دور الجمود (وكل جمود نسبي) لن يأتي مرَّة ثانية؟ ويلاحظ ان هناك مجتمعات وجدت سعادتها في تصوُّر جمودي، واننا نحن يتوجَّبُ علينا توجيه السعادة نحو ديناميَّة الإنسان. كيف؟ يقترح جنبلاط توضيح «هذه الكمية من الطاقة النفسيَّة ـ الاجتماعية، الاقتصادية ـ الثقافية التي تنضافُ دائماً

---

(١) اورده جنبلاط في تخطيطات دراسية، ص ٧.

وأبداً إلى جذع الخط التطوري المصنوع في وقت واحد من التقليد ومن التغيُّر »[١] .

ويلاحظ في المُقام الثاني أن عجز المذاهب والعقائد والأيديولوجيات من كل نوعٍ ولونٍ ، عن إدراك ذاتها وفعلها في وقت واحد ، إنما يكشف لنا أنّها وضعت لأداء دور معين ، خاص بمرحلة تاريخية ، وأنها لم تعد قادرة على إداء هذا الدور في الحاضر المقبل . وبالتالي فإن عجز الديانات والأيديولوجيَّات عن التطور وفقاً لمتطلبات التحوُّل ، يجعلها تغرقُ في الظلاميَّة ، وفي التزمُّت مع كل مشتقَّاته التعصبيَّة . والحال ، لكل مرحلةٍ قرونُها الوسطى ، وكهّانها وبورجوازيّوها ومدرسيُّوها ومتزمّتوها . وان اعتبار العقائد والمذاهب والأيديولوجيَّات كأنها مُطلقة ، والتصرّف على هذا الأساس ، إنما يدلَّان على وقفة عبوديَّة فكرية من جهة ، ويدفعان الى الضلال والتحجُّر من جهة ثانية . ولرؤ ية الأشياء كما هي يبدو من الضرورة بمكان مواجهة التاريخ الواقعي والتاريخ الأسطوري في ضوءِ العقلانية التطبيقيَّة الصحيحة ، والمحتاجة دائماً إلى التصحيح . وبكلام آخر نقول : إذا حقَّبنا التاريخ والثقافة ، فإن صورة الانسان وعالمه ستكون أوضح من أية صورة سابقة . كيف ؟ ان الانتقال المفاجىء لكمال جنبلاط لم يترك لنا سوى هذا المخطط التنويري :

- من خلال الحياة والمجتمع او من خلال الوعي والاجتماع : هنا تعود صورة الشمس الداخلية وألوف المرايا الصغيرة التي تعكس نور العقل البشري ؛

- من خلال الصوفيَّة العاديَّة والمجتمع : هنا يبدو من الضروري إجراء ترتيب آخر للمجتمعات البشرية، وهي : أ) مجتمعات سحرية ؛ ب) مجتمعات شبه سحرية ؛ ج) مجتمعات دينيّة ؛ د) مجتمعات عقلانية حديثة، مميَّزة بظاهرة الماديَّة حيثُ يكون الكل معادلاً « صوفياً » لمفهوم العقل مع كل ما تنتجه « صوفيَّات العقل » من عصبيّات وانقسامات ـ وهنا يشير جنبلاط الى

---

(١) المرجع السابق.

ان الصوفية الجديدة للمعرفة العلمية يمكنها وحدها ان تُعتبر في المجتمع العقلاني الحديث إمتداداً للحكمة .

من خلال**الصوفيَّة العالمة** : الإشراق في ذروته، حسب الإفتراض الجنبلاطي، وبالتالي يمكنُ إسترجاعُ تصنيف للصوفيَّات وفقاً لإرشادات **شري اتماننذا**، وهي : ان المعرفة العلمية وحدها تصبُّ في الحكمة الصوفية ، وان المطلوب حالياً صوفية لعصر اجتماعي جديد وصوفية لإيمانٍ جديد . وهكذا تصبُّ الحكمة في المعرفة العلمية مرَّة ثانية ، من خلال تبنيها المحتوم للتصوُّر الجدلي في مواجهة « الهرب الغيبي » (Cf .LerenEisley: L'immense voyage. pp. 194 - 196.)

إن عالم جنبلاط هو عالم العقل : وإن المثقَّف العربي[1] يخطىء كثيراً إذا ظنَّ أنَّ « العالم ليس عقلاً » ، لأنه لو ثبت صوابُ هذا الزَّعم لما كان التكوينُ قد أبدعَ العقل التوحيدي أبداً . وبدلاً من السقوط في لعبة اللاعقل ، يرى جنبلاط أنه من الحكمة الكبرى المضيُّ في اللعبة المنهجية العقلية إلى نهاياتها اللامتناهية (أي النسبيَّة) . فهناك عقل إنساني في مستوى العالم ، وكل شيء يتوقَّفُ على مهارة المُراقب/اللاعب ، لا على المنظور والملعوب . وأن مسرح اللعب يحتاج دائماً الى عقلنة ، ويستلزم الإحاطة بفكرة **التفاعل المدهش والدائم** القائم بين تكوينات **المادة** واستعداداتها من جهة ، وبين أنماط انتظامها من جهة ثانية . ولهذا التفاعل المادي غائيَّة ، غاية أخيرة ، صادرة عن تنظيمها الذاتي وعن أعماقها بالذات .

إن الخلق ذاته هو الذي يولِّدُ غايته الذاتيَّة ؛ وهنا يزاوج كمال جنبلاط بين الخطاب العقلاني والخطاب الشعري ، مستنداً إلى إحدى قصائده الموضوعة عام **١٩٥٧** والمنشورة عام **١٩٧٧** :

---

(١) المقصود هو الكاتب العربي السعودي المتمرّد ، الشيخ عبد الله الطريقي الذي نشر في بيروت كتاباً بعنوان« العالمليس عقلاً » ما بين ١٩٦٨ و ١٩٦٩ .

يمكن للعصافير أن تغرّد في سماءٍ صافية
يجعلني ألمحها ، من الآن وصاعداً ، صفاءُ الأشياء .

يمكنُ للأشجار أنْ تلازم ظلَّ حديقتي
ويمكنُ للزيزان أن تبكي موتَ ورودي .

من الآن فصاعداً يموتُ كل شيء
ويولدُ كل شيء في الوجود ؛
ولا يكون ثمَّة موتٌ أبداً ، ولا ولادة .

الوضوحُ غيرُ المخلوق يحطُّ كحلم
ويطيرُ الحلم دون أن يتلاشى أبداً
لأن الكل كان ولم يكن شيء
حتى الأمل لم يكن[1] .

---

(1) K . JOUMBLATT : Ananda - Félecité . p . 18 .

٩ ـ عودةٌ إلى « اليونان الآسيويَّة »

(أ) الرحلاتُ الكبرى إلى الهند
(ب) « صمتُ الصمت »
(ج) التوحيديَّة والهندوكيَّة
(د) الحكيمُ المُتحقّق .

يونانُ العقلِ في كل مكان . فالهندُ أو « اليونانُ الآسيويَّة » صارت الحجَرَ الأساس في اختبار جنبلاط الصوفي وطريقَ محجَّته العرفانيَّة المتواصلة ما بين ١٩٥١ و١٩٧٤ . أما اليونانُ المعاصرة فلا تثير إهتمامه ، لأنه كان يبحثُ عن عرفان مكتمل أو أكثر اكتمالاً في الهند العاقلة . فلم يكن قصدُه الإتِّصال فقط بكبار الحكماء (المعلّمين المرشدين) الهنادكة المعاصرين ، ولا تلقّي حكمة جاهزة للتصدير ، بل كان قصدُه أيضاً أن يحيا حياةَ الصمت وأن يتحقّق في الصمت ويغطُس في « غانج » الكمال الحقيقي . ومن معاني عودة جنبلاط إلى اليونان الآسيويَّة البحث عن مصادر معرفة توحيدية ، ألفيَّة ومعاصرة ، والبحث عن منهج عمل صوفي ـ سياسي من الطراز الغاندي . إن رحلات كمال جنبلاط إلى الهند لا تُعدُّ، فهي أشبه ما تكون بحجٍ سنوي الى بلاد الهند . وكان في بدايتها شديد الإهتمام بالاختبار الصوفي ـ السياسي الهندوكي (غاندي والمعلّمون المرشدون) . لكنه في الستينات ، خاصة بعد وفاة جواهر لال نهرو (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) ، وبعد انتقال شري اتماننداا (١٩٥٩) ، سيعلنُ القطيعة بين اهتمامه الصوفي بالهند واهتمامه السياسي بها ، وسوف يتعاظم اهتمامه العرفاني المحض بهذه اليونان العاقلة (يونانُ العقلاء المرشدين) . ومما يؤسفُ له أن كمال جنبلاط الذي زار العقلاء المرشدين مراراً وتكراراً ، لم يترك لنا وصفاً لاختبار تحقُّقه الذاتي . ولإتمام هذه المهمَّة البالغة الصعوبة طلبنا من الآنسة نُهاد أبو

عيّاش (صوفية جليلة وموحّدة من إخواننا في بعقلين) الإتصال ببعض المرشدين الكبار الذين عرفوا كمال جنبلاط في الهند ؛ وقد قامت بذلك ، لوجه الحق ، مشكورةً . وفوق ذلك ، سنحاول في هذا الفصل الإحاطة ببعض محاورات كمال و**كريشنامينون** (شري اتماناندا من تريفندروم) . أما الرحلات الأخرى بعد انتقال المعلم المرشد ، فسوف نتناولها تحت عنوان : صمت **الصمت** .

(أ) الرحلاتُ الكبرى الى الهند :

[الرحلة الكبرى الأولى عام ١٩٥١]

تشيرُ النصوص المعتمدة بالانكليزية والمنقولة الى العربية إلى أنَّ اسم « كمال » يرد دون لقب لأنه تعدّى كل ما هو منسوب إلى عالم الظاهر تماماً كما نقول شمس للدلالة على « النور » ، لا على الشمس « القرص »[(١)] .

كانت الرحلة الكبرى الأولى عام ١٩٥١ بطريق البرّ عبر سورية والعراق وإيران وباكستان (لاهور) ودلهي وكلكتا حتى ولاية تريفندروم . وكان للرحلة غايتان :

الأولى سياسية حيث قام بزيارة لمقر وأعضاء الحزب الإشتراكي الهندي بدعوة من الحزب نفسه ؛ والثانية روحانية حيث قابل المعلّم (GURU) طالباً منه العلم « المضنون به على غير أهله » و « ذلك لقلة الراغبين فيه وانحسار عدد الساعين وراءه » . وهذا العلم موصوف لديهم بأعلى مراتب المعرفة ، لأنه « معرفة استشهاد الذات على الذات » ، وليس « معرفة الذات » . ومما تذكره الأنسة نهاد أبو عياش في تقريرها أن كمال جنبلاط زار مؤسسة طاغور

---

(١) راجع **كمال جنبلاط : سيرة فكرية** ، منشورات تراث القائد الشهيد ، بيروت ١٩٧٩ . الفصل الخاص بأدبياته وأشعاره الموضوعة والمعرَّبة .

التعليمية ؛ كما زار بتاريخ **٢٣** تشرين الثاني (أكتوبر) **١٩٥١** المعلم المتحرر كريشنامينون ، وكان **حديثه** الأول حول الأدفيتا فيدانتا Advaita - Vedanta أو نظرة الفلسفة الهندية الخاصة للإزدواج . ودار الحديث حول الطرق المنشودة لبلوغ **التوحيد المحض** أو اللا إزدواجية :

١ ـ طريق الصفاء الفكريِ بالتأمل (الراجا يوغا) .
٢ ـ طريق العمل المجرَّد (الكارما يوغا) .
٣ ـ طريق المحبة والتضحية والتعبُّد (البهاكتي يوغا) .
٤ ـ طريق المعرفة/**استشهاد الذات على الذات** (الجنات يوغا) .

أما سبيل التمرُّس الأخير فهو الطريق المباشر ، وقوامه **(١)** **التيقُّن** من وجود أشياء تتغيَّر وتتبدَّل في الإنسان ، **(٢)** التيقُّن من وجود أشياء لا تتغير ولا تتبدَّل في الإنسان ، **(٣)** التيقُّن من كون المتغيِّرات هي الجسد . الفكر ، المشاعر ، التصورات ، الحواس ، الانطباعات . **(٤)** أما الذي لا يتغير فهو **الأنا الكلّي** ، هذا **الأنا الشاهد** في الإنسان الذي يعي التغيُّر بلمح البصر ؛ وهذا الأنا هو **ذات الإنسان** ، حقيقته وجوهره الأبدية الأزلية .

وفي اليوم المذكور دار **حديث ثانٍ** مع المعلم كريشنامينون موضوعه « تحديد الأنا بثلاث : **(١)** وجوه لا تتغير ولا تتبدل . **(٢)** محض وعي ـ محض يقظة . **(٣)** سعادة وسلام لا يتبدّلان ولا يبطلان . وتحدَّدتْ في الحديث منازعُ الإنسان بثلاثة : الحرية السعادة والمعرفة . وأن الأنا الكلي هو الذي ينعم وحدُهُ بذلك ـ مع الإشارة إلى أن الحرية والمعرفة والسعادة لا تتوفر للإنسان الا جزئياً في اليقظة ، وانها لا تتوفر له في حالة الحلم ولا في حالة النوم . والخلاصة : « الأنا وحده هو الذي ينعم بالنزعات الثلاث معاً » .

في **٢٥** تشرين الثاني سنة **١٩٥١** ، دار **الحديث الثالث** بين كمال جنبلاط والمعلم كريشنامينون حول موضوع « **الشاهد** » . وتركّز الحديث على أهمية الشاهد في حالة اليقظة ، الشاهد على أعمال الفكر والحواس . وهذا الشاهد

يجب « أن نداوم التنبّه إليه منزَّهاً قبل الأشياء . ومن ثمَّ نرى الأشياءَ به . الأمر الذي يجعل تجلّي « الأنا » الجوهري ممكناً ، وبالتالي نصل إلى التحرر » . ويصل كريشنامينون الى التحذير من خلط الشاهد بالأنا الظاهري للإنسان . وأننا على سبيل المثال نذكر المقطع من المحاورة بين المعلّمين :

« كمال : هل يستطيع كل شخص أنْ يتحرَّر ؟

« كريشنا : إن كل شخص يستطيع أن يتحرَّر إذا كان حقاً مخلصاً وهو يريد التحرر . (وهنا يصف كمال صوت المعلم عند الجهر بهذه الحقيقة فيقول) : « كان الصوت نقياً . وكان التأكيد بشكل قاطع » .

« كمال : يستفسرُ عمّا إذا كانت حالة التحرر لا تستقر للإنسان مع القيام بالعمل الاجتماعي والسياسي .

«كريشنا: ينبغي مثل هذا التخيل . ويقول : بأن المتحرِّر يقوم بواجباته كرب عائلة ، كصاحب مهنة ، كمواطن دولة أو قائد فيها »[١] .

في الحديث الرابع مع المعلم كريشنامينون[٢] تركز الموضوع حول « الأفكار وكيف أنها غير موجودة بذاتها . . وأنها تستمد وجودها من « نور الوعي » ، وسببه النور الذي لا يتغير ولا يتبدَّل ولا يفنى ولا يزول ـ ومثال ذلك ماء البحر وموج البحر : فالماءُ هو البحر ، والموج شكلٌ للماء ومظهر » . ومما يلاحظ من تقرير الآنسة نهاد أبو عياش « ان الجلسات كانت تقام صباحاً ومساء في أيام متعاقبة إنما غير متتالية أحياناً » .

جرى الحديث الخامس بينهما يوم ١٩٥١/١١/٢٦ . كمال جنبلاط يصف المعلم بقوله : « كان متألقاً ، مشرقاً ، يشع نوراً وبهجةً . لجأ إلى الأسلوب

---

(١) نهاد أبو عياش ، دراسة خاصة عن رحلات كمال جنبلاط إلى الهند ، ص ٢ .

(٢) يذكر كمال جنبلاط أنه أقام في فندق Palmroad Hotel ، ١٩٥١/١١/٢٥ .

العلمي في التحدُّث عن العالم الظاهر وعن علاقة الأنا الجوهرية بهذا العالم » . وهنا يرد مثال النقش على الصخر ، كمنطلق لمناقشة موضوع الحديث « **إدراك حقيقة الأشياء** » . إن الحواس ترى المحسوس ، أما النور (الوعي) فهو الذي يعرف حقيقة الأشياء . « وهذا الوعي أعظم من الشمس وأسطع نوراً ، وأشدّ تألقاً وتوهجاً . والسبب هو أنه به يرى الإنسان الشمس ويعي أنه هو الذي يرى الشمس ، أما الشمس فلا تملك ذلك » . كمال جنبلاط « يقر بأن العلم يقرّر العلاقات Relations القائمة بين الأشياء ، ولا ينفذ إلى جوهرها وحقيقتها » ويشير الى « أن عالم الأشياء الخارجية هو العالم الفكري » . ومن جهته يقرّر كريشنامينون « أن الأشياء الخارجية قائمة بنور «والأنا» . والأنا قائم بذاته ، والشيء قائمٌ بنور الآنا » . وهنا يكمن التوحيد والوحدة والاتحاد ، ويرد ذكر ديكارت وأمثولته « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ويشير كريشنامينون إلى كمال جنبلاط : أنه لولا تلاقي المعلم والتلميذ في كل لحظة لما وصلا الى الفهم وحصلا على العلم وتمت لهما المعرفة . (هنا ترد إشارة من كمال جنبلاط إلى تعرّفه على راهب هندي في باريس قبل عام ١٩٥١ ، وكان برفقة زوجته السيدة مي ؛ وأنه التقى في تلك الزيارة بأحد أعضاء رهبنة راما كريشنا Rama - Krishna واسمه Swami Vijaganada ، وكان لقاؤهما مصادفة اذ كان الراهب عائداً من الأرجنتين) .

أما **الحديث السادس** للمعلم كريشنامينون (يوم ١٩٥١/١١/٢٧) فقد دار موضوعه حول الطهارة : فالمتحرر هو الطاهر ، والتحرر هو الطهارة لأن تلك من ميزة « الأنا الجوهرية » . وهنا يسأل كمال جنبلاط عن أثر طهارة الجسد في تقدم الإنسان الروحاني ، فيجيبه كريشنامينون بأن « العلاقة الجنسية عند الزواج وسيلة للتحقق من الأنا الجوهرية ، ومن يدرك هذا يكون الجنس عنده للترفع وللتحرر . . » وعن علاقة التحرر الروحي بالسعي لاصلاح الآخرين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ، يجيب كريشنامينون موضحاً لكمال جنبلاط : « ينبغي أن تعمل الناس في ميادين متنوعة ، إنما يشترط في ذلك أن

يتم بروح التجرّد والترفع عن النفع الشخصي الآني ، وعليه نقوم بواجباتنا نحو العائلة والمواطنين والبلاد **متجرّدين حتى من النفع المعنوي** ، بمعنى أن يبقى **العمل لأجل العمل** وليس من أجل ثمرته أو مردوده . عند القيام بأعمال مثل هذه ، تتألق الروح ، الأنا الجوهرية ، فيتمّ للمرء التحرر وتصلح نفسه ومن ثم يصطلح ما حوله » .

في جلسة ١٩٥١/١١/٢٨ ، حيث دار **الحديث السابع** للمتحرر كريشنامينون ، بدا كمال جنبلاط متأثراً بالغ التأثر من محبّة معلمه له وتعاطفه معه واهتمامه به وانشراحه بسبب تمديده اقامته ورفاقه في تريفندروم ثلاثة أيام بدلاً من مغادرتهم إياها في ذلك اليوم . وسأل كمال عن حقيقة العواطف الثلاث : **الغضب والألم والكُره** . فيجيبه المتحرر : « ان السعادة ليست عاطفة ، بل هي الأنا الجوهرية ، وكل ما يصرف المرء عن الاستقرار فيها ، يتسبب بإثارة العواطف . وهذه كلها تبدأ أو تزول . أما الأنا الجوهرية فتبقى وتدوم . . . العواطف من أعمال الفكر ، تبدأ به ، وتزول بزواله » . ثم يسأله كمال جنبلاط عن الموت والشبه بينه وبين النوم العميق ، فيجيبه : « الموت شبيه بالنوم العميق ، والأنا الجوهرية وحدها تبقى في الحالتين ، تدوم وتشعّ بمجدها الذاتي » .

خلال **الحديث الثامن** (١٩٥١/١١/٢٩) يسأل كمال جنبلاط عن الرؤية ، كما يسأل عن تلاقي بعض المتصوفين (أمثال اكهارت EKHART والبسطامي) مع الفيدنتا في تعريف المُطلق . فيوضح له كريشنا مينون أنه « يرد على ألسنة بعض المتصوفة كلمات لا تتفق مع فكرة المطلق وفكرة التحرر الصحيحة . ويشير كريشنا لكمال بأنه « تعدّى مرحلة تقوية الفكر ، ولم يعد بحاجة إليها ، إذ عليه من اليوم أن يتناسى الفكر وأن يرتفع فوقه ليستقر في التحرُّر » . وجواباً عند مسألة « أهمية الجسد وقيمة حفظه سليماً وقوياً عن طريق التمارين الجسدية » ، قال كريشنامينون : « يسمح بالاستمرار شرط أن لا يعير

كمال هذه التمارين اهتماماً أكثر مما تستحق ، وأن لا يحصر انتباهه في جسده ، لأن عليه أن يتحرر من فكرة الجسد . . . » .

موضوع الحديث التاسع ، يوم ١٩٥١/١١/٣٠ دار حول « الخير والشر في مفهوم الفيدنتا » ، أشار كريشنامينون إلى أن « الأنا الجوهرية تتعدَّى الخير والشر . وأنهما ينحصران في نطاق العالم الظاهر في نطاق الفكر . وأنهما مفهومان نسبيّان ، متمازجان ، « فلا عمل خير يكون خيراً محضاً ولا شراً يكون شراً محضاً ، فقد يغلب في العمل الواحد الخير على الشر وقد يكون العكس . إلا أننا نستطيع القول إن الخير هو كل ما يحمل على تلاشي الأنا الظاهرة (الـ Ego) وعدم انتفاخه ، وأن الشر هو كل ما يسبب هذا الانتفاخ . والمتحرر يتعدَّى الخير والشر . فلا تعود تؤثر فيه نتائج الأعمال بحيث يبقى الشاهد عليها فقط لا أكثر » . ثم سأله كمال عن التطور . فأوضح له المتحرر : ان التطور Evolution يمتنع بغير استبطان Involution . فالتطور هو تفتحُ وظهورٌ لشيء سابق الوجود ، إذ من أين يتم للذي لم يكن موجوداً في الأصل أن يوجد فيما بعد » .

في ١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٥١ ، كان اليوم الأخير لإقامة كمال جنبلاط ورفاقه في تريفندروم . أتوا مبكرين ، وزاروا مكتب الحزب الاشتراكي الهندي مودّعين رجالاته . يقول كمال جنبلاط : « في هذه المقابلة تباحثنا في بعض الشؤون الخاصة . وأنه سأل المعلم أولاً فيما يتعلّق بالقضية الخاصة التي بدرت له في الليلة الثانية من إقامته في تريفندروم (يبدو أن أمراً هاماً حصل مما أثر في مجرى حياته ، ويبدو أن علاقته بالراهب Swama قد تركت أثراً عميقاً في حياته ومسلكه الروحاني) . ويوضح كمال أنه حصل من المتحرر على الإجابة المطلوبة : « وأن المتحرّر لا يستطيع اتيان عمل الشر ، لأن الشر مصدره ومرجعه الأنا السطحية الظاهرة . والمتحرر بفعل تحرره قد تعرَّى من كل أنانية . لقد زالت عنه تماماً . وبقي لا يستطيع إلاَّ فعل الخير .

الرحلة الكبرى الثانية (١٩٥٢) :

في أعقاب الثورة البيضاء في لبنان التي تكلّلت بانتصار المعارضة الوطنية ، توجَّه كمال جنبلاط في ١٩٥٢/١٢/٢٠ على رأس وفد إلى بورما لحضور مؤتمر الأحزاب الاشتراكية الآسيوية . في هذه المرة ، اعتبر كمال جنبلاط نفسه من التلامذة القدماء ؛ وكان معه من التلامذة الجدد بول برونتو (Paul Bruntou). عقب أحد الحاضرين في مستهلّ الحديث على روحانية كمال جنبلاط ، منوِّهاً بأن معظم القادة الاشتراكيين في الهند هم من الروحانيين ؛ كما ذكر أن رجا براكاش نافايانا ، أحد كبار الزعماء الاشتراكيين الهنود ذو نزعةٍ روحانية ، وأن الاشتراكية البورميَّة ليست مادية محضة ، وأن رئيس وزراء بورما إنسان مميّز . ثم أشار المتحرّر إلى أنّ الحضارة الحقيقية هي التي تجعل الانسانَ حراً يشعرُ بالحرية . . . وان الحضارة والمدنية هما وسيلتان للإرشاد وليستا غايتين . كما أن القائد السياسي يساعد الجماهير بالقدوة والمثال ، وليس بخدمةٍ يسديها للناس . أن بوذا والمسيح وغاندي فعلوا ذلك ، والإنسان لا يستطيع أن يبدّل العالم بل يستطيع أن يبدل نفسه » .

كان كمال جنبلاط مع زوجته السيّدة مي ، وقدّمها الى المعلّم المتحرّر ، فعرفها من قبل التعريف بها ، وأبدى اهتماماً خاصاً بوجودها مع زوجها هناك. وقال المعلم المرشد لكمال جنبلاط : « ان العمل السياسي والاجتماعي جيّدٌ وضروري ، لكن بغير تطلُّع إلى مجد ، إلى ربحٍ أو أي لذة شخصية . عندها تجد أن العمل يحرّرُ ولا يقيّد . وأن اليوغي هو الذي يهتمُّ ـ ويتحتم عليه الاهتمام ـ بطهارة الجسد والفكر ؛ أما العارف ، وقد تعدّى الجسد والفكر ، فلا تعود تعنيه هذه التطلُّعات ، بل ينبغي أن يكون تطلعه دائماً نحو الاستقرار بالذات الجوهرية ، نحو حقيقته وأصله ومعنى وجوده .

ثم كان اللقاء الثاني بين المتحرر كريشنامينون وكمال جنبلاط يوم الاثنين ١٩٥٢/١٢/٢٩ . ودار حديث المتحرر حول المفارقة بين الفيدنتا والأديان ،

فقال : ان الأديان تبقى عند حاجز الفكر ، أما الفيدنتا فتتعدى ذلك ، وأنه بإمكان الإنسان أن يكون مسيحياً ، هندوسياً ، مسلماً ، درزياً ؛ وأن يمارس في الوقت نفسه تعاليم « اليوغا » . ولدى ورود اسم راما ماهاريشي Rama Maharishi قال المتحرر عنه : إنه متحرر ، وأن تعاليمهما واحدة ؛ إنما الماهاريشي سلك في بعض الأحيان طريق التأمل؛ في حين أنه سلك هو شخصيّاً **الطريق المباشر** (Direct Path) . كما ذكر أن تلميذه فيفكانادا Vive Kanada متحرّر أيضاً .

ودار الحديث الثالث يوم ١٩٥٢/١٢/٣٠ ، متناولاً موضوع « الله » . فقال المتحرّر : « إننا لا ندركه بحواس ولا بفكر » . وهنا أورد مثال الحالات الثلاث « اليقظة والنوم والحلم » للدلالة على أن **الأنا الجوهرية** القائمة في الحالات الثلاث ، التي لا تتبدل ولا تتغير ، والتي صفاتها من صفاته ، هي هو ، أي هي الله الذي نسأل عنه .

أما الحديث الرابع يوم ١٩٥٢/١٢/٣١ فقد دار حول ما ورد في بعض كتب سانكارا اشانيا SANKARA ACHANYA ، عن وجود ثلاثة أجساد : (١) الكثيف Gross body ، و (٢) اللطيف Subtle body ، و (٣) السببي Astral body . فأشار إلى أن اللطيف لا يدرك إلاّ بمادةٍ من اللطافة على حد تعبير الموحّدين ، وأن على المريدين والمتحررين أن يتعدّوا هذه الأجسام الثلاثة لكي يبلغوا الحقيقة الأصل والمصدر . وهنا تساءل كمال جنبلاط عن « إصلاح المجتمع باتباع التعاليم الفيدانتيّة ، وكيف أن **النخبة المتحققة** ترتفع بالآخرين إلى المستويات اللائقة .

خُصّص الحديث الخامس ، يوم ١٩٥٣/١/١ لموضوع « **الفرح** » ، وكيف أنه **داخلي** بمعنى أنه هدوء للفكر وركود فيه ، وليس شيئاً خارجياً يتم في طلب الأشياء والحصول عليها . وقد ورد في الحديث ذكر الحالات الثلاث وتألق الوعي فيها ، وأن هذا التألق دائم ومستمر . ثم دار الحديث حول المعرفة وانها

ملازمة لجميع نشاطات الإنسان ، وحول **الوعي** ،وكيف أن المعرفة والفرح والوعي هي ذات الشيء . فالوعي مُنيرٌ ، **والزهد** لا يكون بترك الأشياء انما **يكون بعدم التعلُّق بالأشياء** ، وفي ختام الحديث يشير المتحرّر الى أن التأمل لدن **اليوغي** يختلف عما يكون لدن **العارف** ، إذ أن الأول ينزعج من الصوت عند التأمل ويبتعد عنه ، بينما الثاني يرحّبُ به لاعتقاده أنه يدلّه على ذاته ويعيدُه إليها .

وكان ختامُ الرحلة الثانية الكبرى الى الهند بحديث سادس دار يوم الجمعة في ١٩٥٣/١/٢ ، وموضوعه : « العالم الخارجي أو الصور الحسية ومن ثمَّ الأفكار » . أوضح المعلّم المتحرّر في مستهل الحديث « أن الصور خاضعة للمكان والزمان ، أما الأفكار فخاضعة للزمان فقط » . وان الشيء إذا تجرّد من الحيّز ، المكان ، بَطُل . وكذلك يبطلُ الفكر إن خضع للمكان . ويقـرّر أن لا أفكار في الحقيقة ، لا فكر هناك على الإطلاق . وهنا يرد التساؤ ل عن المُدرِك قبل بروز الفكرة . فيأتي التلميح الى الوعي الموجود الدائم الوجود ، الساطع المتألق بين الفكرةِ والفكرة ، الشاهد على تعاقب هذه الأفكار وتلاشيها . فيقرّر المعلم بأن الفكرة تنمو في الوعي وتتمّ به وتزول فيه . وعليه عندما يتوجّه الفكر إلى الخارج[١] نسمّيه فكراً ، وعندما يتوجَّهُ الى الداخل [٢]يكون الوعي ذَاتَهُ . وفي الحالين : « أنا الوعي المحض على الدوام . أنا الحقيقة ! » . .

الرحلة الثالثة الكبرى عام ١٩٥٣ :

بـدأ هذه الـرحلة برفقـة السيدة مي يـوم الأربعـاء ١٤ آب (أغســطس) ١٩٥٣ ، وكـان مـوضـوع الحـديث مخصصـاً لأمـور هـامـة تتعلق بحيـاة كمـال جنبلاط ، وللبحث عن حلولٍ لها . ولعلَّ أشد مـا كان يقلق كمـال جنبلاط في

---

(١) Extraversion .

(٢) Intraversion .

هذه الرحلة اهتماماته السياسية . فقد أوضح آنذاك أنه لا يستطيع ، مع تلك الاهتمامات السياسية ، الاستقرار في « علم اليقين » لكن المعلّم المتحرّر كان دائم التشجيع لجنبلاط ، داعياً إياه للاستمرار في العمل وعدم تركه قائلاً : « ان كمال جنبلاط يستطيع أن يعمل وأن يبقى الشاهد على عمله ، وأن باستطاعته العمل من غير التطلع الى النفع أو أي غرض مادياً كان أم معنوياً ؛ انه يستطيع العمل لأجل العمل المتقن التام ، الكامل ، المنجي للذي يعمل وللذين يعمل من أجلهم . إن هذا يعني بذل الجهد واستقطاب الطاقة والانصراف إلى أصول العمل وتنسيقه والاهتمام بخطواته ، ومن ثم رعايته بالقلب كمن أنتَ محبٌ له وهو محبوب عندك » .(تقرير الآنسة نهاد أبو عياش ، ص ٩) . وأوضح المتحرر لجنبلاط : « ان الخطأ عندك هو الميل الى ترك العمل والرغبة في اعتزاله لأجل الانصراف الكلي الى الحق والاستقرار فيه ، إلاّ أنني أذكرك أن كليهما ، العمل والاعتزال ، مفضيان إلى الحق،المطلق» . وطلبَ المتحرّر المعلّم من كمال جنبلاط الشجاعة وأفاده بأن العمل لئن أوصل الى الموت ، فلن يتجاوز هذا الموتُ موتَ الأنا الظاهرة ، ولا يتعدَّاها . أما الأنا الحقيقية فلا تموتُ ولا يعتريها أي زوال أو فناء . وفي حديث كمال جنبلاط الى المتحرّر يتبينّ أنه ليس هو المقصود بترك العمل أي عمل ؛ وإنما يبدو كمال راغباً في استبدال العمل السياسي بعمل آخر ، ويذكر بالمناسبة تعاطيه الأعمال الزراعية أو أي أعمال أخرى تلائم مزاجه أكثر من العمل السياسي والاجتماعي . إلاّ أن المعلّم المتحرّر يحذِّره من استبدال عمل بعمل آخر ، لأن كل الأعمال متساوية والمهم هو الإنسان الذي يعمل . ويعربُ كمال عن شكواه من كون العمل في المجال السياسي ـ الاجتماعي لا يفيد العالِم ، ومن عدم ارتفاع الناس إلى المستويات المطلوبة ؛ فهي غالباً ما تبقى حيث هي ، لا ترتقي ولا تطلب الارتقاء دائماً . وربما كان قصد كمال جنبلاط بذلك ليس ترك العمل بذاته ـ فهو مُفضٍ إلى الحق ـ وإنما قصدُه الالتفات إلى مجالات أجدى وأفيد على صعيد التمكّن من تغيير الإنسان ـ هي مجالات افسح وأوسع ، ليس لها حدود ، كتلك التي ترتطمُ

بها السياسةُ والعمل الاجتماعي . وفي الحقيقة هذا هو جوهر المشكلة في نظر كمال جنبلاط ، الصوفي والسياسي . فهو لا يخفي شكواه من الوضع في لبنان ، وكيف أن جماهيرَهُ تثق بالعدالة ، ولكن ليس ثمة مجالٌ للتحقق من العدالة أو الوصول اليها ، الأمرُ الذي يُفضي بطالب العدالة إلى العنف . وهنا يبدو كمال جنبلاط في السياسة أمام خيارين مُرّين : العنف واللاعنف . ولذا ختم حديثه مع المتحرّر بهذا التساؤل الكبير : « **أمِنَ العدالةِ أو الحق أن يُضحّى بالإنسان للوصول إلى الهدف ؟** » . وتأتي إجابة المعلّم المتحرّر على طريقة الأدب البطولي العربي : « لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى تراق على جوانبه الدم » ، لكنه يوضح أن هذا الموقف ـ المثل لا يعني موت الاتمان Atman ، أي الأنا الجوهرية ، إنما الذي يموتُ هو الجسد ، هو القميصُ ؛ وأن الأنا الجوهرية سرعان ما تتخذ لنفسها قميصاً آخر ، وتستمر في عروجها الى معارج الحق ؛ ومتى تيقّن القائدُ من هذا عرفَ معنى الشجاعة[1]، ولجأ إلى العنف ، لكن بعد استعماله أساليب اللاعنف ، كل أساليب اللاعنف .

(١) كمال جنبلاط : فرح ، شعر . طبعة ثانية ، التراث ، بيروت ١٩٧٩ ، حيث يُعلن :

« أموتُ، ولا أموتُ فلا أبالي   فهذا العمرُ من صنعِ الخيالِ »

(ب) صمت الصمت

بعد انتقال مرشده عام ١٩٥٩ ، يعلنُ كمال جنبلاط : « انا صمتُ **الصمت** »[1] لكن لماذا هذا القرارُ بالصمت بعد انتفاضة ١٩٥٨ المسلّحة ؟ وهل يمكنُ لرجل سياسي ناشط وفاعل وجدالي شيمةَ جنبلاط، أن ينتقل من العمل السياسي الى صمت الصوفي او « تدبير المتوّحد » ؟ ليس من الوارد عند جنبلاط إعلان قطيعة سياسية ولا فصل السياسة عن العلم والتصرُّف. انما المقصود فقط إعلان مرحلة جديدة من الاختبار الصوفي ، في موازاة الاختبار السياسي، واعداد « **ثورة الانسان** » سواءً في الصمت او في الحياة العاديَة . فهو يقرّر ان « الذات تتأمل الذات » وان عليها بموازاة « **الجهاد الاكبر** » ان تخوض غمارَ الجهاد في سبيل « **الهُوية الكبرى** ». وهذا معناه أن الجهاد السياسي لا يلبّي وحده **حاجة العقل** ، وان هذا العقل لكي يظلَّ موحَّداً ، يتوجَّبُ عليه ان يواصل رحلاته الكبرى الرامية الى اكتشاف ماهيَّته أو هويَّته التامَّة. وبكلام آخر نقول إن الحكيم الجنبلاطي يرمي الى التماهي مع الصمت الأكبر المحيط بكل الحكماء الآخرين في الهند واليونان وسواهما . ومع ذلك ليس قصدُه التماهي مع صمت انعزالي او جمودي : **فصمتُه فعّال، متمرِّدٌ ومثوِّرٌ** ، يقومُ على تبديل عالم الذات ليس بقلبه وإخلال توازناته الصحيحة، بل بالتعرُّف إليه على نحو أفضل .

---

(1) Ananda - Félicité, op. cit., p. 39.

إن الحكمة تستوجب الصمتَ ، والعقلُ يحاكي الطبيعة الصموت والمتمرِّدة، ويجمعُ الحكمةَ والحياةَ الدينية هذا المجلى من مجالي صمت العقل؛ إلاَّ ان الحكمة تتميَّز عنها في العمق : ذلك ان الدين إذْ صار مظهرياً أنحلَّ إلى تصورات شعبية غامضة، وكاد العقل ان ينقلبَ ضداً / لا عقلاً. في حين ان الحكمة الباطنية تملكُ مفتاح عقد هذا الصمت العقلي وتضعُ عقيدةً صامتةً لاتني تتكشَّفُ أو تتستَّر . وتتضمنُ عقيدةُ الصمتِ هذه تحقّق الذات وتعيينَ هويَّة ذاتٍ منفصلة ، بجوهرها ، عن التاريخانيَّة والسياسة ، لكنها قادرةً على الفعل في الواقع . وتبدو هذه العقيدة الصموت ملبيَّة لتوجُّه جنبلاط الباطني ، المُعلن منذ العام ١٩٣٦ في مخطوطه « البحث عن دعوة او توجُّه »؛ فهي عقيدةٌ مُكوِّنةٌ ومكوَّنةٌ ، ويتمُّ تعلمُّها مباشرةً وشخصياً بحيث يتواءمُ المنهج والتحقُّق ويؤديان معاً الى مسلك روحاني متشخّص. وهذا يعني أن عقيدة الصمت[1] أي ثورة الصمت العقلي لا تبغي ان تكون سياسية ولا دينية بالمعنى الرائج للكلمة ، بل تريد ان تكون عقيدة تلقين ودُربةٍ وتبحُّر ، عقيدة حرَّة في اختبار ديانات العالم وسياساته اختباراً عقلانياً ناقداً. وهذه الحريَّة المفترض أنها حرية عقل مطلقة ، تصدرُ عن « الوعي المحض » للحكيم (معلم نفسه ، مرشد ذاته، معلم الآخرين وسيِّدهم ، لم لا ؟). انها عقيدة تلقين حر ، او «ديانة بلا كهنوت ولا طقوس »، وهي فوق ذلك كله تركيب للعقائد والعلوم والحِكَم السابقة ، بدون شريعة دينية سياسية على الرغم من إعلان جنبلاط ان الحياة السياسية متشرّبة بالمبادىء الدينيّة ، او بتعبير آخر هي غوص عقلاني، تبحُّر وتشوُّف، تتعدّى مظاهر الديانات والحزبيَّات الجامدة. والحال ، فما جدوى هذا التلقين الذي يحتكر لذاته حق المعرفة الرفيعة ، وما دورهُ الممكن في القرن العشرين؟ان جدواه تكمن في كونه روحانية شخصيَّة فاردة/صامتة ؛ ودورهُ يستمدُّه من سياقه الثقافي كمسلك عرفاني (حامل معرفة عقلانية خاصة)، منفصل عن الكهنوت والطقوس المظهريَّة، وطامح دائماً وابداً الى التوليف ما بين علوم العقل والحكمة في عقيدة

(1) K . JOUMBLATT : le visage moral des Druzes , in Cahiers de l'Est , beyrouth 1948 . vol , 12/ 12/1948 .

مشتركة يتلاقى فيها المشايخ والحكماء . ومرَّة أخرى يقدِّم لنا كمال جنبلاط مفتاحَ مُسَاءَلتِهِ او إشكاليته حين يوضح ان الحياة السياسية متعلقة بالأصول الدينية الى حدٍ ما ، وكذلك العلوم والاشتراكية . والمسألة تزداد تعقُّداً بدلاً من التوضُّح : إذ ماذا يمكننا ان نفعل بهذا الخليط او بهذه الملغمة الدينية ـ العلميَّة ـ السياسيَّة ؟ في سياق استرجاعه للذهنيَّاتِ الدينيّة والاخلاقية في مصر القديمة (**امحوتب او هرمس**) وفي الهند (**بوذا**) وفي اليونان (**فيثاغورس، افلاطون وأفلوطين**) ،وكذلك للمساهمة اليهودية ـ المسيحية في صياغة معينة للإسلام (الاجتماعي التاريخي) ، وفي معرض استشهاده بالاسلام (**محمد والقرآن**) الذي يتبَّناه ، يكتشفُ كمال جنبلاط ثغرةً في هذه العمارة الغريبة للديانات والحِكَم : إنها ثغرة الافتقار الى الحب او **المحبَّة** .

وانطلاقاً من هذه الثغرة في البناء الديني ـ الحكمي، يتوَجبُ من الآن وصاعداً البحثُ عن **حكيم** ، **عن مسيح** جديد (بوذا أو عيسى)، **عن مهدي** يكون قادراً على تمزيق أقنعة الهيكل . واما الموحّدون الدروز فقد انشأوا « **ديانة محاربين يضحّون** بأنفسهم في سبيل **القائد** او المثال المشترك »[1]. ويترتَّبُ على ذلك ان المسالك الروحية شخصية فرديَّة اكثر منها وضعية، وان السبب الجوهري لسريِّتها ليس **التقيّة** (اي التكتُّم السياسي) بل الصفة الملازمة لهذا العرفان ذاته الذي « هو محض اختبار لا يتحقق إلّا في سرّ البصيرة العقلية والخاطر »[2] . فالحقيقة وحدها تشير إلى الحقيقة، ومسلك الحكمة والتوحيد يستوجب هذا الترفُّع أو هذا الانتقال العقلي من الكثيف الى اللطيف ، من روح الكون (الله)إلى الجوهر الفريد (البرهمان)(وهو المطلق اللامتشخّص الذي تشبّهه الأوبانيشاد بالأتمان Atman) . ويشدّد جنبلاط على « ان **الزعامة الروحيَّة** الحقيقية هي

---

(1) K. Joumblatt: le visage moral des Druzes, op. cit..

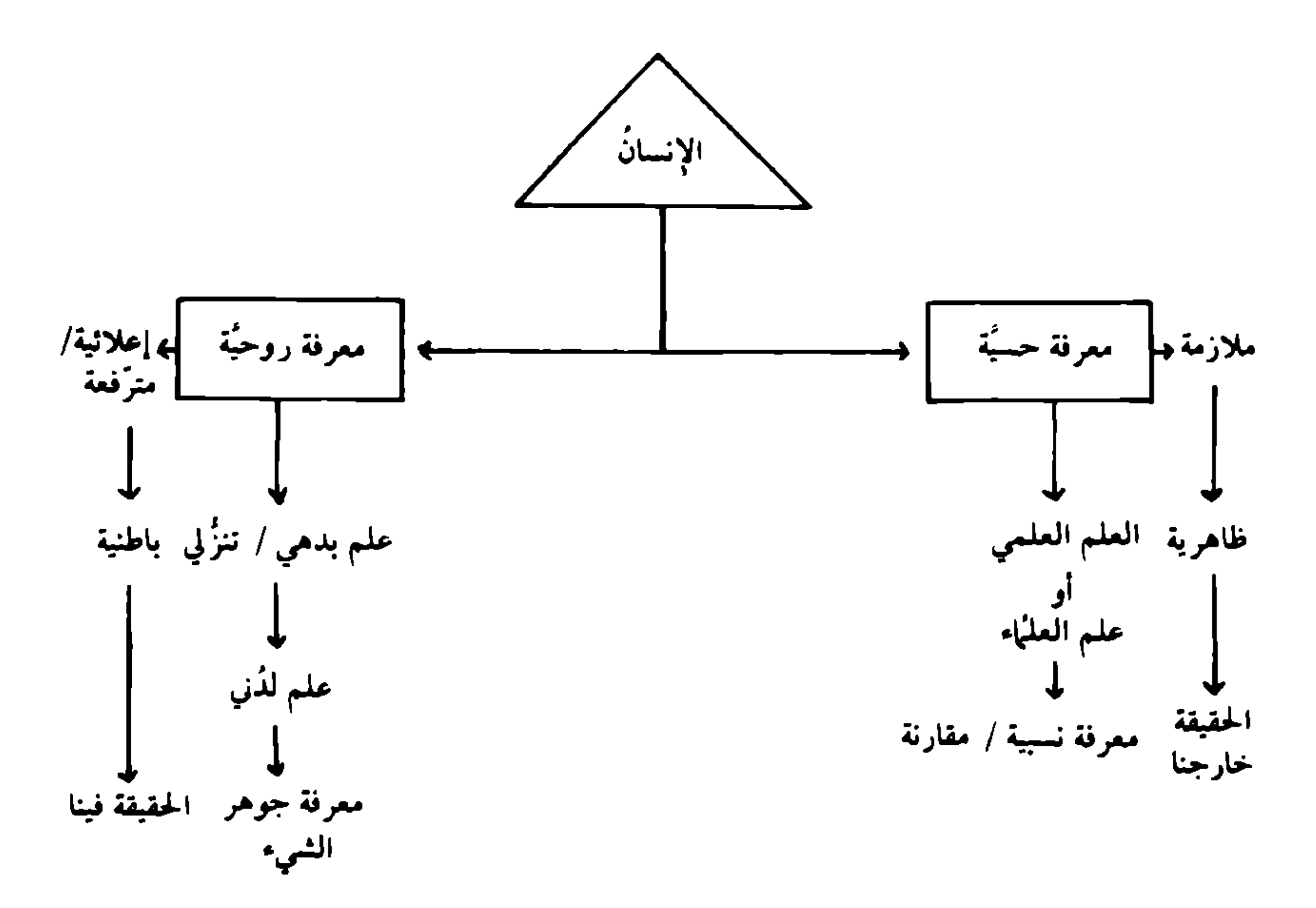
(٢) كمال جنبلاط : محاولة في تفهم مصادر وأحوال الحكمة والعرفان، مخطوط وضعه في المختارة يوم ١٩٦٥/١١/٦، راجع الورقة الرابعة.

نقيض الزعامة الوجاهية في القصد الزَّمني العادي المنطوي على فكرة الرئاسة والمؤسس على السلطةوالجاهوهذه الزعامة الروحيَّة الأصلية هي اشتقاق معنوي وامتداد تقليدي تاريخي لفكرة الإمامة [فكرة العصمة العقلية الرفيعة] اي الرشادة والحكمة وسلطة التوجيه والتقويم لمن تكون له ، من ذاته ومن تحقُّقه وعرفانه ، مكنة التوجيه وحقّه واستحقاقه »[١] والخلاصة أنَّ الزعامة الروحية هي ولاية تنظيم ورعاية ، ولاية القسط بالعدل ، وولاية استرشاد بالمثل الأفضل واستئناس بالعرفان الأعلى. وتترجمُ هذه الزعامة الروحية في إمامة ، إذ الامامة او الولاية العقليّة هي ولاية عرفانية ، او تدبير يتولّاه امام واحد او شخص واحد على الدوام. فالإمام ، او المرشد المعصوم ، هو العقل الارفع Supreme organon الذي يرشد العقول العادية ، ويعقِّل الجاهل ليغدو من أهل الحكمة والعرفان : فلا ولاية إلاَّ ولاية العقل الأرفع على العقل العادي ؛ ولا عرفان بلا توحيد ، ولا توحيد بلا عرفان[٢] . فالعرفان ، بنظر جنبلاط ، هو التوحيد الشريف الذي يبرز في مواجهة الواقع كالمفتاح الذهبي السرّي الوحيد لتعدِّي محدوديّات العلم ونظرته الأخيرة. وهذا يعني ان العرفان هذا يريد ان يكون علميّاً ، وفي الوقت نفسه يريد تعدّي حدود العلم المباشر . هل هذا ممكن ؟ هنا يظهرُ موضوع المعرفة بصورة مختلفة : لان مفهوم التوحيد او الأحدية مختلفُ تماماً عما سواه ، بمعنى انه مرادفٌ للتوحُّد او لوحدة الوجود الجوهرية. وبين المفهوم وموضوعه تنتصبُ فكرةَ التجلّي / او التنزُّل : « يزولُ العبدُ ويبقى الرَّب » اي يبقى **العقلُ** . غير أنَّ هذه الأواليَّة الخاصة بزوال الارتهان لا تبلغ غايتها الأخيرة إلّا من خلال التوّحد والتوحيد ذاته ، وفقاً للترسيم التالي :

---

(١) المصدر السابق، ص ١١ ـ ١٢ .

(٢) لمصدر السابق ، ص ٢١ .



والحقيقة ان كمال جنبلاط يشدّد على ديمومة العرفان واستمراره الباطني / الظاهري خلال جميع المعتقدات والأديان . ويشير الى ان العرفان التوحيدي او المسلك الدرزي أتَّصل مباشرةً بحكماء الهند والسند منذ عصر الحاكم الحكيم (او إمام الحكمة) وحمزة بن علي ؛ (المرجع السابق ، ص ٤١) وان جوهر العرفان يتجلّى في هذه الحدود : أ) حقيقة الوجود هي ان لا وجود لغير الموجود حقاً (المرجع نفسه ، ص ٥٠) ؛ ب) تنزيه المتوحّد عن تعدُّد تلك الصور ، وذلك بأمر المتوحّد ذاته ، وجعل الموحّدين أمَّة واحدة ، لا تتفرَّقُ شيعاً ، بل تحفظ « وحدة الذوات في الأنفاس » (المرجع نفسه ، ص ٥١) ؛ ج) : « اذن لا تسألوا أبداً كيف عاش هذا الحكيم او ذاك وكيف مات ؛ هذه الشؤون هي مادّة للتاريخ فقط ، ولا علاقة لها بالفيدنتا (محض التوحيد)أو بالحكيم (راجع : شري اتمانندا ، ورد عند كمال جنبلاط ، المرجع السابق ، ص ٤٧) .

بيد أن هذا الإنسان المأخوذ بحب الحكمة ، يعاني على التوالي نتائج التناقضات النفسانية الناجمة عن الانتقال من حالٍ الى حال في مسار التطور

العرفاني (راجع : جلال الدين الرومي): حالة تناقض الفكر والقلب؛ حالة تناقض الفكر في حد ذاته (فما من فكرةٍ إلاَّ وتتحدَّدُ بعكسها)؛ وحالة تناقض القلب بحد ذاته (الألم واللذة، السعادة والشقاء)؛ واخيراً حالة التناقض بين الحياة الواعية واللاوعي (الحلمُ والوعي). ومن جهة ثانية ، يبحث جنبلاط في صمت الهند او يونان آسيا ، عن وجه آخر للحكمة العرفانيَّة: وجه تهذيب الفعل سواءٌ كان سياسياً ام غير سياسي. وبالتالي سيرجع الى غاندي، الى روح القدس السياسي ، واضعاً مسوَّدة تحليل تقويمي للحركة الغانديَّة وإسهامها النقدي في علم سياسة العالم المعاصر . ولتوضيح وجهة نظره ، يعرضُ جنبلاط سلسلة ملاحظات تتعلَّق بتجربة غاندي : ١ ـ النزعة الى البساطة الحقيقيَّة في الكينونة والتصرُّف والعفويَّة ؛ ٢ ـ البساطة التي تقوم على الحبّ الأرفع (حب التنوُّع وانسجامُه) ؛ ٣ ـ نقد العمل البشري (الصناعة الحديثة)ونقد حياة المدن (ضرورة العودة الى الطبيعة) لأن العمل البشري فقد الكثير من صفته وقيمته كإبداع ومتعة (ولكن العودة الى الطبيعة لا تعني ابداً العودة الى المذهب الطبيعي)؛ ٤ ـ نقد السياسة ويتضمن : نقد الفكر البورجوازي، نقد الحقد او مبدأ الصراع بين البشر ، نقد الأساليب التربوية (أهمية المذهب الانساني والعمل اليدوي والموسيقى) ، نقد المال ومجتمعات الإستهلاك، نقد الرأسمالية وأساليب التملك (مجتمع بدون طبقات او نظام بانسهاياب، راجع غاندي)، العودة الى الطبيعة مشروط باقامة مجمَّعات ووحدات سكنية لائقة، وبانتخاب بيولوجي غير عنصري (أهمية الوراثة السليمة وتنظيمها وفقاً للملكات الحقيقية الفطرية والمكتسبة) ؛ ٥ ـ اعتبار الانسان جديراً بالثقَة التَّامة، والايمان به لأنه يبحث عن الحقيقة حتى في ما يتعدَّى الاشتراكيَّة. وان هذا الايمان وهذا البحث يسمحان للانسان السعيد بأنْ يتحقَّق، لانه من الأحقّ ان يتبع الإنسانُ الحقَّ وان يعيشَ بسلام وان ينتقل ، مع الناس كافةً ، من دار الحرب الى دار السلام العالمي .

---

(١) كمال جنبلاط : غاندي والعالم المعاصر، مشروع دراسة ، ورقة واحدة .

(ج) التوحيديَّة والهندوكيَّة :

ان يكون التوحيدُ الدرزي على اتصال تاريخي او حالي بالهندوكيَّة، فهذا أمر غير كافٍ ابداً لاهمال بعض الباحثين حاليَّات وراهنيات التوحيدين الإسلامي والمسيحي وتأثيرهما على المسلك الدرزي. فالتوحيد الديني، بكل أشكاله وجغرافيَّاته ، ما زال يقاوم كل مجادلة تدَّعي تعدّي الأديان التوحيديَّة العليا ، سواءٌ بصهرها عرفانياً ام بتحويلها الى ما يسميّه جنبلاط « التوحيد المحض ». ففي هذه الأديان انبياء وكتب دينية ما زالت حيَّة في الذاكرة والطقوس والعبادات الاجتماعية. ومن هذه الزاوية ليس من الحكمة العلميَّة ان يُخفضَ المُعاشَ الدينيَّ او التاريخانيَّة الدينية الى فعل معرفة او وعي عقلاني وحسب . بكلام آخر ، إن المعقول العرفاني والمجرَّد العلمي الفلسفي غير قادرين بعد على احتواء الذهن الديني ومتعيناته الاجتماعية والنفسانية والسياسية. يُضاف الى ذلك ان التوحيد الدرزي والهندوكيَّة يعتبرهما الموحّدون المسلمون المعاصرون من المسالك التجاوزيَّة أو الملل التعدُّدية/التنوُّعيَّة. ومهما يكن من أمر هذه التهم المتسرّعة، فإن كمال جنبلاط يعي ماهيَّة هذه الملاحظات الظاهرية / المظهريَّة، ويصرُّ على إظهار تفوُّق المعاقلة (Raisonnement) الباطنية (حيث يكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ؛ راجع ابن رشد)، على الايمان المظهري او تفوقها بكل دقَّة على الجهل واللاعقل . فجنبلاط يريد ان يكون النموذج المميَّز للمثقف العرفاني الباطني الذي لا يُنكر وزْنَ الفكر المظهري وتأثيره ، والذي يُنافح عن الحكمة

ويتحزَّب لها بوصفها كفيلةً بحريَّة الفعل والتحقُّق الذاتي. ولذا لم ينقطع كمال جنبلاط عن الكتابة والقراءة والاختبار. وفي الحقيقة لم يكن **ايكهارت وكريشنامورتي وكريشنامينون**، الخ.، سوى مرشدين يوجِّهون بحثه عن الحقيقة ويزيدون من تعميق معرفته بفلسفة **الواحد والمطلق** (الأنا الأرفع) السريَّة. ومثال ذلك انه وجد في الهندوكيَّة إجابة كافية وإشباعاً لتوجُّهه الجوهراني / الوجوداني فاكتشف ان **الانا**، الحر والمتحرِّر، هو الذي يسترجع إشكالية الحقيقة والتحقيق بمفاهيم وحدود جديدة، مختلفة تماماً عن مفاهيم المعرفة الاسطورية - الدينية او الفلسفية - الدينية. وفي الوقت نفسه، يصرّ جنبلاط على المُضي قدُماً، الى ما يتعدَّى التوحيد الشرقي الشعبي (او العقل الديني العادي) والاديان المظهرية وايديولوجياتها السياسيَّة. لكن يبقى ان نعرف ما إذا كان الفكر الفيداني يجيب موضوعياً عن مسائل المعرفة والعلم المعاصرين؟ يوضحُ جنبلاط انه كان يبحث في «علم العلماء» عن عقلنة مباشرة للواقع المُعطى والمُعاش، وانه كان في اتجاه او معنى آخر يتفحَّصُ مفاهيم «العلم اللدني» يستخلص منه ما يسميه «روحانيَّة الكائن» او جوهر المادة وطاقتها الحيَّة. فحينَ قرأ كتب **الفيدا** او الاوبانيشاد في الاربعينات من هذا القرن، وحين نقل بعض نصوصها الى العربية (مثل: الصديق الخالد، في وهج التوحيد، سلسلة الحياة والنُّور، طبعات خاصة)، إنما كان يرمي الى إطلاع الموحّدين الدروز في لبنان على هذه الصلة المعرفية (المعلوميَّة الشريفة) ما بين المسلك التوحيدي والهندوكيَّة. فكتب الاوبانيشاد او الفيدانتا تشرح كتب **الفيدا** (وهي: ريغ - فيدا، ساما - فيدا، ياجور - فيدا، وآتارفا - فيدا) وتكملها في معنيين واتجاهين: الهدف الرفيع (او القصد / النيَّة) والموضوع الفيدانتي الخاص. والخلاصة ان الفيدانتا صارت «ادفيتا - فيدانتا» حيث ان **الآدفيتا** تعني اللاثنائية، اللاإزدواج. وإنه لمن الأدقّ والأسدّ ان نتكلم، في الهندوكيَّة، على الأتمان/ البرهمان، اكثر من الكلام على التوحيد بالمعنى الديني او المسلكي. فالبرهمان هو النفس الكليَّة التي تشمل ذات المعرفة وموضوعها،

وذلك بمعنى ان الحكيم هو الحكمة نفسها (العاقل هو العقل والمعقول: ابن رشد)، وان **الشاهد** ليس بشيء آخر سوى شهادته ذاتها. اما **الواحد** المتميّز بأحديّته او بواحدانيّته المُطلقة فهو مختلف عن **الواحد** الآخر الذي بشّر به التوحيدُ الديني. ويرى جنبلاط ان الفيدا (وهي كتب معرفة وكشف) تعادل «كتاب الحكمة» التوحيدية عند الدروز، لكنهما يختلفان من حيث المضمون.

ومن هنا الفرضيَّة التي يمكنُ طرحها لمعرفة ما اذا كان جنبلاط غير راغبٍ، من خلال تلك الرحلات الكبرى الى الهند، في الكشف عن الصلة المفهوميَّة «المشتركة» القائمة بين الحكمتين الدرزية والهندوكيَّة؟ بكلام آخر، هل سيجري وضعِ هذا المفهوم لحكمة مشتركة في صياغة جديدة اكثر تصريحاً، ام انه سيظلّ سراً، بين اسرار أخرى، في طيّات العرفان الصوفي؟ ان الآدفيتا ـ فيدانتا توجّهُ المُريد على الطريق الأخير (الطريق المباشر the direct path)، ولكنَّ المريد يتوجَّبُ عليه دائماً التفريقُ بين المتبدّل واللامتبدِّل: فالجسد والروح والحواس هي في تبدُّل دائم؛ والذات الحقيقية (the real self) وحدها لا تتبدَّل، لانها مُصوَّرة كجوهر او نُور. والتأمل الهندوكي يحدّد أسس الحكمة الكلية، في ما يتعدَّى الملل والنحل والآلهة الدينية. وهذه الأسس ماهي إلّا حالات ومراحل يجب تخطيّها بواسطة العقل المدبّر: وتكون الخطوة الأولى بمعرفة العارف الراسخة بأن الموجود واحدٌ أصلاً وجوهراً، وان كل الموجودات شكلاً ومظهراً تصدر عنه وتعود إليه؛ وقوام الخطوة الثانية اقتناع العارف الذي لا لبس فيه ولا إبهام، ومعرفته الراسخة انه هو الحقيقة واعترافه بذلك وادراكه الحقيقة إدراك اليقين: والخطوة الثالثة هي تطلع العارف دائماً وابداً لان يكون هذه الحقيقة (حال التوحيد) لا ان يتذوَّقها (حال الازدواجية)؛ والخطوة الرابعة هي معرفة العارف ان امكانية التحقُّق من طبعه ومن طبيعة تكوينه (فالوعي الفردي يطلب العودة الى الوعي الكلي ـ الموجود الحق ـ والغيبة فيه)؛ وهذه كلها عمليّات العقل التوحيدي الذي يعي ان المحجوب هو قبلة العارف، وان الحجاب لابد من إزالته بالتأمل اول الأمر. ويستفاد من مرتكزات هذا التأمل / التفكُّر

الهندوكي ان الوعي بدلاً من الانكباب على الواقع العيني ، يتحوَّل شطر ما يفترضُه الصراط المفضي الى الحقيقة المطلقة (الموجود الحق)، مصدر الوجود .

وعلى هذا الأساس ، يمكن تعريفُ التأمل بأنه عملية عقليَّة هدفُها الأخير التوحُّد والحق المطلق ، بواسطة التحرير الفكري (تحرُّر الفكر من الحواس والمظاهر الحسيَّة) . ويكون تهذيبُ الأخلاق الخطوة الأولى على طريق التأمُّل . ويليها في المُقام الثاني التركيز حيث لا يكون العارف والمعروف ، الشاهد والمشهود ، المتأمل وموضوع التأمل ، سوى شيء واحد ـ ومعنى ذلك أن الاستغراق في التأمل الأكمل لا يكون في الاستغراق في الأشياء بل في نفيها . نفي حجابها . وأما التحقُّق فلا يكون إلاَّ من خلال رحلة الصمت ؛ والحكيم يسمح لنفسه بالقول « أنا صمتُ الصمت » ، معبّراً بذلك عن قطيعةٍ ما بين المُعاش والمُفتَكر ، ومؤكّداً أن فعل التفكُّر مشروط بهذه القطيعة (راجع أحاديث النبي محمد : ومنها قوله : « مَنْ صَمَتَ افتكر » : بدأ الإسلامُ غريباً وسيعودُ غريباً فطوبى للغرباء ، الخ) . وبكلام آخر يحتملُ صمتُ المفتكر دلالتين : ادراك اللطيف من خلال مادَّةٍ/طاقةٍ ألطف وأشفَّ ؛ وتأسيس صمت داخلي (سكينة) أرفع من الصمت الخارجي (صمت الكلمة مقابل صمت الفكر) . والخلاصةُ أن الصموت يعتبر نفسه أكثر تطوراً من الناطق ، فالصمت هو السابقُ والكلمة هي التالي . وهنا أيضاً لا يتعلَّقُ الأمر إلاّ بصمت يرتفع ما بين فكرة وأخرى[1] ، وبطريقةٍ لتفسير الحفاظ على مسافة مُفترضة بين الفكر وكلمته . وهذا معناه أنَّ المعرفة لا تعود تتمّ بواسطة الكلمة وإنما تتمّ من خلال عقل الصمت (الافتكار) . وعليه فإن الرمز (Le Mudra) يحل محل الكلمة : وأن رمزيّة اليد ذات الأصابع الثلاث تحيلنا إلى ثلاثة رموز ، هي : الكثيف (The gross body) واللطيف/الشفَّاف (The subtil body) ، والبسيط (The astral body) . فالإصبعُ الأولى ترمزُ الى الجسد اليقظان ، والثانية ترمز الى

(١) K.Joumblatt : The Monday Morning . Entretien . May 1973,Beirut .

الجسد الحالم ، والثالثة إلى الجسد السببي (النَّوم والجهالة) . وأن عودة الأنا الفردي إلى الأنا الكلّي تعبّر عن حال اليقظة الحقيقية للوعي والصمت والدينونة (القيامة)[1] . ويتمُّ تحريرُ العقل بواسطة صمت تطهيري : فلا طهارة روحيَّة بدون تحرُّر فكري ، وهذا من طبع الأتمان أو الأنا الجوهري . يبقى أن نشير إلى أن التصوُّف الهندوكي يصنَّف في مصطلح جنبلاط بأنه تصوُّف وضعي/إيجابي يرمي إلى تلبية ثلاث نزعات أساسية لدى الإنسان المعاصر : نزعة الحرية ، نزعة المعرفة ونزعة السعادة ، والأتمان (الأنا الجوهري) كفيلٌ وحده بالتمتُّع أو الاستمتاع بهذه الأحوال الثلاث معاً . بتعبير آخر ، يتوافق التصوُّف الهندي مع المسلك التوحيدي الدرزي ، الإسلامي ، المسيحي ، وسواها من المسالك ، وذلك بمعنى أنَّه لا يستوجبُ قطعاً التخلّي عن الحياة العادية ، وأنّه يحضُّ ، في المقابل ، على العمل الدنيوي شرط ألاّ يضيع الفاعل في فعله . وعلى سبيل المثال ، تذكر حالة الانسان الجاهل الذي يعيشُ في غابة ويهتم بأمور الحياة الدنيا أكثر من العالم الذي يعيشُ في حاضرة كبرى . والحال فإن معيار الانشغال الإنساني لا يتعلَّقُ بالمكان وإنما يتعلّق بالفكر وزمانه . ولكن لا بد من الإشارة إلى المفارقة التالية وهي : أن التوحيد الديني توحيدٌ تاريخي في حين أن التوحيد الفيدانتي هو توحيد فريد ، ليس بعدَه توحيد (The only without second) . ففي هذا التوحيد المقصودُ هو الواحد ، الأحد ، المطلق إطلاقاً ، حيث يكون الفيضُ والوجود ، الجوهرانية والوجوديَّة شيئاً واحداً . ويرى الهنادكة أنَّ الريغ - فيدا أقدم من الأفكار الأحدية أو التوحيدية في اليونان والتوراة والقرآن والأوبانيشاد والبوذية (٥٠٠ ق . م.) ، وأنه يعود[2] إلى زمن خارج الذاكرة . ومن هذه الزاوية يلاحظ جنبلاط أنه يمكنُ القول إن التأملات الهنديَّة تشكّل ديناً توحيدياً لكن بالمعنى الحصري لمفهوم الدين ، لأن التأملات تستوجب الرجعة إلى

---

(١) يسترجعُ جنبلاط حديثاً للرسول محمد ﷺ يقول : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » .

(2) MACNIGOLE , Nicole : Theology and Hindou scripture, Hyms From the Rig - Veda , London 1943 , pp.11 - 14 .

الحق (الدين : العودة إلى الله ، والإسلام هو التسليم والانقياد لروح السلام ، الله)[1] . وبالتالي فإن القصد عودٌ مباشرٌ الى الكل ، الى المصدر ، الى النَّفس الكليَّة ونور الأنوار (راجع القرآن الكريم ، سورة النُّور) . غير أنَّ التأمُّلات الهندية هي ديانةٌ لا تستلزمُ سوى ممارسات ذاتيَّة (طريق الخلاص واكتشاف الحق) ؛ وهي ليست ديناً بالمعنى التوحيدي المألوف حيث يتلازمُ الإيمانُ والسلوك . إذ من الواضح أن « الديانة » الهندوكية تقوم على تصرُّف ، على سلوك (Behavior and not a belief only) لا على إيمان .

أما استرجاع جنبلاط لعدَّة إصطلاحات هندوكية ، يونانية ، إسلامية ، مسيحية (تيلار دي شاردان ، مثلاً) ودرزيَّة ، فغايته تنوير المصطلح العرفاني العربي واغناؤه . فهو يعاود وضع الآدمية الأحدية في مقابل الأوادميَّة ، والأنسنة العرفانية في مقابل الطقوسيَّة الدينية التوحيدية ، والتكوين القويم في مقابل التكوين الإنساني ؛ ويؤكد « شريعة الوعي والتكثُّف » (راجع : **شاردان**) ، ويقول بكمال الجهد البشري الرَّامي إلى تأسيس طريقة زهديَّة تقوم في وقت واحد على التعلُّق والتجرُّد ، الارتباط والانسلاخ .

وفوق ذلك يصل كمال جنبلاط[٢] إلى القول بوجود طريقتين رئيستين تفضيانِ إلى العرفان والتوحيد : الطريقة الكونية والطريقة المباشرة . ويختار شخصياً الطريقة المباشرة التي تنطلقُ من الثنائية (الباطن والظاهر) ، وتمر في ثنائية محدودة (أو مظهرية الإيمان وظاهر المؤمنين) وتبلغ ذروتها في التوحيد المحض الذي يجبُّ الظاهرَ والباطنَ معاً (فهذا هو مسلك الموحّدين من اتباع قائم الزَّمان) . وفي مواجهة هاتين الطريقتين ، يَظهرُ نمطان توجيهيَّان : **الولاية**

---

(1) RABBATH , Edmond : Mahomet , Prophète arabe , op . cit ., p . 35 .

(٢) مكارم ، د . سامي : أضواء على مسلك التوحيد (الدرزي) ، منشورات دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ ؛ مع تقديم لكمال جنبلاط (ص ٧ ـ ٦١) وتوطئة لبايزيد (الإسم الآخر لكمال جنبلاط) ص ٦٣ ـ ٧٧ .

الروحيَّة التي يتعينُّ دورُها في تربية وتأهيل مُريدي التوحيد ؛ **والزعامة الروحية التي تتجلَّى كنقيض للزعامة السياسية العاديَّة** ، وتنحدرُ تاريخياً ومعنوياً من فكرة **الإمامة** أي المعقوليَّة والحكمة وسلطة التوجيه والتقويم . وبكلام آخر يعتبر الحكيم صاحبَ ولايتين : ولاية تنظيم وصون المصالح الشرعية والروحيَّة للجماعة ؛ وسلطة الحكم السديد القائم على المعاقلة والعرفان . ويعترف فقط بشخص واحد كفيل بالجمع بين الرئاسة والزعامة ، ولكن ذلك لا يتعلَّقُ أبداً بأي حق إلهي ممنوح دائماً وأبداً . والحال فما القصد إذن ؟ يعتبرُ كمال جنبلاط أن مثل هذا « الحق الإلهي » باطل مع بطلان الغيبيَّات (التجسيدية والتشبيهيَّة) التي يقوم عليها ، وأنه يمكن الكلام من الآن فصاعداً على **نخبة طبيعية** تستمدّ سلطانها من عقلانيّتها المتجليّة أو المتكشّفة في الصمت وبالصمت . وهذه النُّخْبة مزوَّدةٌ بعلم طبيعي وروحي : الحكمة والعرفان . ومما لا شك فيه أن **امحوتب** (٢٧٨٠ ـ ٢٦٨٠ ق.م) المولود في هليوبوليس والذي ألَّهه المصريّون القُدامى ولقَّبُوه **اخناتون** ، هو نموذج جنبلاطي لهذه النخبة التوحيدية التي واصلت تجدُّدها مع **الحاكم ـ الحكيم** (المولود في ١٣ آب (أغسطس) ٩٨٥ والمتوفَّى في ١٣ شباط ـ فبراير ـ ١٠٢١ م .) ، واسمه الحقيقي أبو علي المنصور بن العزيز بالله (الحاكم بأمر الله) . وهذا مؤدَّاهُ أن الدين والعرفان هما في التوحيد مجليانِ ظاهرٌ وباطنٌ للتنزيل عينه . وأن هذا التوحيد كان وراء ظهور ما يسمّيه جنبلاط « نظريّة الحق الملكي المقدَّس » ، وهي اسطورة بين جملة أساطير أخرى . وفي إشارة منه إلى كتاب **الحكمة** التوحيدية الدرزية (**المعلوم الشّريف** ، على حد قوله) يقارنُ جنبلاط ما بين حدود العقل التوحيدي ورموزه اللونية ، ذلك أن العقل يعرِّفُ بنفسه من خلال الاختلاف (التضاد) : وهنا يأتي منطق التحديد ليقوِّي من علم نفساني خاص بالألوان ورموزها (من مفاهيم وشخصيات توحيدية تاريخية) :

الألوان	الحدود (القيم الرمزيّة)
١ ـ الأخضر	العقل وضده
٢ ـ الأزرق	النفس
٣ ـ الأحمر	الكلمة
٤ ـ الأصفر	السابق
٥ ـ البنفسجي	التالي

مع حمزة بن علي ، رسول الحاكم ، حجّته وامامُه ، وزيره ومنفّذ وصيّته ، يبدأ دورٌ أو شريعةٌ توحيديَّة جديدة تنسخ ما قبلها من مظاهر العبادات المتوثّنة ، وتدعو إلى صراط التوحيد أو المسلك الثالث في ما يتعدّى ازدواجية الظاهر والباطن . وبما أنَّ الله لا يعرفه سوى الإنسان ، فإن كل معرفة إنسانية هي معرفة نسبية ، محدودة ومُحدَّدة . والمقصود بالحدّ (جمع حدود) غائية المعرفة العرفانية وموضوعيَّتها . ولا بد من التفريق فلسفياً بين نوعين من الحدود : الحدود الروحانية (وعددها خمسة) وحدود التوحيد وعددها سبعون . ويترتَّب على ذلك ان العرفانَ هو علم التجلّي والتنزيل ، وأن المعرفة لا تطول إلاَّ ما يبدو تأليهياً في ما هو ناسوتي .

أما الموحّدون الدروز فهم بنو معروف ، أهل المعرفة والعرفان ، أولئك الذين عرفوا التوحيد متنزِّلاً على الإنسان . وأما العرفانُ التوحيدي هذا فهو قائم على لعبة ثنائية : **الكور** الخاص بالستر الظاهري (ورمزه اليمين) **والدور** الخاص بزمن الكشف الباطني (ورمزه اليسار) ويبقى أن نشدِّد على أن الموحِّد الحقيقي مُتحرِّرٌ من كل المذهبيات والعصبيَّات الدينية والأيديولوجيَّات والاعتقادات اللاعقليَّة . وهو يرى بعقله وبسلوكه العقلاني أنه يتوجَّبُ إعادة النظر في كل شيء . ونلفت هنا إلى أن كلمة « درزي » مشتقَّة من « دَرْزَ » الفارسيَّةومعناها « الفردوس » ؛ وإنها ارتدت معنى عسكرياً (روح الجهاد في

سبيل طريق ثالثة وفي سبيل هُويَّة مختلفة) . والحال فإن كل شيء يحتاج إلى إعادة تفسير : بدءاً من الاسلام السلطوي الذي يشكّل الركن الأول في بناء الفهم الظاهري للتنزيل (محمد والقرآن يمثّلان الطريق الأولى في الاسلام) ؛ مروراً بالشيعة أو الإيمان الثوري الذي يمثّل المسلك الثاني المستند الى الامام علي بن أبي طالب ، والذي تبدأ معه حلقة ثانية من التأويل الباطني والاجتهاد العقلاني(وهذا هو الركن الثاني في الإسلام التاريخي) . وصولاً إلى المسلك التوحيدي ، المتحدّر من الإسلام الحنيف ، الذي يمثّل الطريق الوسط أو المسلك الثالث العامل في سبيل إسلام متحرِّر ، والمتكوِّن في « مذهب » مستقلّ ، أو منهج روحاني متميّز . والخلاصة أن الموحّدين هم أهل المعرفة الخاصة واتباع العرفان أو العلم الإلهي ، وهم المتنوِّرون الذين يعتقدون في إشراق نورِ الحق (العقل الأرفع) على جميع المخلوقات (راجع : **الأمير السيد عبد الله التنوخي** ، من القرن السابع عشر : شروح كتاب الحكمة) . وفي هذا العلم تُعتبر الحروفُ الأبجدية والألوان والأعداد والكلمات والآيات والكتب المقدَّسة رموزاً مخلوقة ، تمتاز عن الأمثال الحكمية بالتالي : **الرمز** يعبِّر عن حركة تنطلق من الظاهر الى الباطن ، من المنظور إلى المستور ، بينما يُعبِّر **المثل** عن حركة معاكسة .

(د) الحكيمُ المُتحقِّقُ

وبعد ، هل يمكنُ اعتبارُ كمال جنبلاط حكيماً مُتحقِّقاً بالمعنى الدقيق للمصطلح (A self - realised soul) ؟ يمكُننا أنْ نستخلص من اختباره الصوفي بعض المعالم المحدَّدة على صعيدي العمل المباشر والتحقُّق الذاتي . فنلاحظ أنه كان قادراً على التلقِّي مباشرةً من « العقول النيِّرة » وأنه كان جديراً ببلوغ « التلاشي » في أثناء التأمل . وفوق ذلك تعرف المرتبة (Le Samadhi) التي بلغها باسم « Nirvi Klap » أو التلاشي في ما يتعدَّى المتشكِّل واللامتشكِّل .
يضاف إلى ذلك أن كمال جنبلاط لم يكن يكترث بالمعجزات والخوارق ولا بالشعوذات ، وإنما كان يهتمّ فقط بالهدي (التلقِّي والتلقين) أو بطريقة أخذ الحكمة عن الحكيم ذاته . والعلاقة بين العالم والمتعلّم ، أو بين الحكيم والمُريد هي علاقة تلقينية خالصة : فالمرشدُ يأخذ المريدَ ويتركه يغوص في بحر المطلق .
ومما يُذكر أن كمال جنبلاط كان يسعى لتأسيس « مركز منشورات الآدفيتا - فيدانتا في المختارة » ، مُزوَّد بقاعة للتأمل وبمعهد لدراسات علم التوحيد . وفوق ذلك كان ينصح بقراءة المرشد رامنا مهاريشي ونقل كتاباته الى العربية ، لاسيما كتابيه : (The Collected Works of Ramana ; - The Pancadasi) .

وعلى صعيد آخر ، يلاحظ أن جنبلاط عاش تجربة الهوية العليا : اختبار الذات الموحَّدة ، اختبار التوحيد (اللا إزدواج) واختبار التحقُّق الذاتي . وبالتالي ، كان يمكنُه أن يجاهد سياسياً وأن يظلّ في الوقت نفسه الشاهد العقلي

على جهاده السياسي ، يؤدي واجب العمل لأجل العمل ذاته . وهو حين يراجع أعماله كان يجري جردة حساب وتقويم صارمين لممارساته الروحية والسياسية ، كاشفاً لنا عن وجه « الموحِّد المطلق » الذي يسود لعبته وقواعدها : قاعدة اليوغا الطبيعية (Hatha Yoga) ، أو يوغا الجسد ؛ **والتانترا يوغا** التي تعتبر أن الجسد الإنساني طاهر وأن فيه سبعة مراكز روحية (Chakras بالسنسكريتية) تكوّنُ العمل وتسهم فيه . وأما التحقُّق فإنه يساعد على « تجلِّي **الأتمان** » ، تألُّق الأنا الحقيقي والسعادة المطلقة . ولهذا السبب يرى جنبلاط أن الحكمة العقلية ، اليونانية ، حكمة **أمحوتب** (أخناتون) **وهرمس** (إدريس القرآن) . وحكمة **الفيدا** هي من أصل واحد متماثل والحكمة التوحيدية (الدرزيَّة) : « إن التوحيد الدرزي مماثل للادفيتا ـ فيدانتا ، ما خلا بعض الظواهر والمظاهر كالاستعانة بالتماثيل وبالرموز الغريبة عن الدروز المنتمين إلى بيئة إسلاميَّة ؛ لكن للدروز النظرة ذاتها إلى الإنسان والربوبيَّة والمُطلق ، التي نجدها عند الهنادكة »[١] ؛ ويضيف موضحاً أن الموحِّدين هم « أهلُ الحق » الذين لا يكتفون بمعرفة الانسان دون التقرّب من الالوهة (The divine)[٢] .

حتى أن كمال جنبلاط يؤكد نفسه بنفسه كحكيمٍ متحقّق ، مترفِّع فوق العيني ، متعدٍّ للسياسة . **فالقلم** بالمعنى القرآني ، أو **الريشة** بالمعنى التقدُّمي السياسي ، يرمزان إلى العقل الأرفع ، والحكيم المتحقق يستوحي منه مباشرة : فيتوهَّج وعيه ويشعشع ، مغلفاً بالروح وبالحياة (تماهي الأنا والواقع) . وتُذكَرُ أفعالُ جنبلاط وأقواله وهالته واستقطابه كعلامات أو إشارات وصفية وكميّة تشيرُ إلى ترقّيه لمرتبة الحكيم المتحقِّق . ولتوكيد هذا الأمر ، قامت الآنسة **نهاد أبو عيَّاش** في أيلول (سبتمبر) ١٩٧٨ بمقابلة **شري شانكاريا آشاريا** من كانشي

---

(١) The Monday Morning , May 1973 , op . cit .

(٢) فرح ، مرجع سابق ، ص ٤٠ و ٧١ .

راجع أيضاً : K. Joumblatt : Vedante in the Near East ; cf : Sri Sankara Acharya of Kanshi : Spiritual persective , editor , T.M.P. Mahadevan , 1977 , p. 285 .

(جنوب الهند) ، ونقلت عنه ما يلي : يعتبر حكماء الهند أن كمال جنبلاط هو حكيم متحقّق . ويبدو شري شانكارا آشاريا واضحاً جداً حول هذه النقطة : « في اليوم الذي كان يصل فيه كان يخبر الحكيم بأنّه قدم إليه . كان يجلس بقرب شجرة المانغو ، يمارس رياضة التأمل . يتأمل في الحقيقة ، في الحكيم . لم يكن يسأل أي سؤال ولم يكن لقاؤه من نوع المقابلات . وفي اليوم الذي كان يغادر فيه ، كان يأتي ويقول : أنا ذاهب »[1] إذن لم يكن هناك أي نوع من التخاطب بين جنبلاط والحكيم ، بل كان لقاؤهما مقتصراً على التأمل : « لكن مما لا شك فيه أنه كان يخاطب الحكيم مخاطبة الذات للذات ، وهذا ما لا ندركه نحن »[2] .

وثمّة شهادة حكيم آخر ، صاحب السعادة الدكتور ت.م.ب. **مهادفان** ، جاء فيها : « أن السيد جنبلاط يعمل مثلي بصفاء ، لذا كلّما اجتمعنا قلّما تحدَّثنا بعد تبادل كلام التحيّات . كان يجلس لوقت صامتاً من غير كلام ، ثم يستأذن فيترك المكان . قابلني أول مرة عندما طلب مني أن أصطحبه الى قداسة حكيم كانشي ، الجغاد غورو ، شري شاندرا سكارندرا ساراسوتي أوف كانشي كاما كوتي بيثا الثامن والستون ، الحلقة المتعاقبة في السلسلة التي بدأها آضي شنكارا . أذعنتُ لطلبه في الحال وقبلت أن أذهب معه [. . .] . وفي مناسبات متتالية كان يزورني في بيتي كلما كان يزور مدراس Madras . وفي بعض الأحيان كنت ألتقيه في صومعة قداسة الحكيم شنكاريا آشاريا . كان يذهلني صحوُه ، هدوءه، صفاؤه ورصانته ، وكان السّلام والأمان يُشعّان هالةً لشخصه . كان دائم التطلّع إلى ذاته ، منغمساً في نورانيّته . ومما لا شك فيه أن بهجته كانت دوماً في اكتشافه لوحدة الأصل البيِّنة في الكثرة »[3] .

---

(١) تقرير للآنسة نهاد أبو عياش ، محفوظات التراث ، ورد سابقاً .

(٢) المرجع السابق ، ص ١

(٣) التقرير السابق ، بالانكليزية والعربية ، ص ٢ ـ ٣ .

١٠ - نحو هُويَّة للثقافة

(١) تمدين التاريخ
(٢) تحقيق حكمة شاملة وعالمة
(٣) عقلنة التوحيد بالعرفان
(٤) التربية هديٌ إلى العلم
(٥) إرجاع الاقتصاد إلى الثقافة

كيفَ يمكنُ تطعيمُ العرفان ، معتقد التوحيد الصَّموت والهدي الكتوم ، وربطهُ بشجرة ثقافية لها تاريخها ودينها كثقافة العرب المسلمين في القرن العشرين ؟ وبكلام آخر ، نسأل : لماذا كان كمال جنبلاط يبحث عن مصادر معرفته خارجَ الإسلام ؟ باتَ واضحاً الآن أن رجوعه الى اليونان الآسيويَّة لم يكن سوى علامةانفتاح على الثقافة العالميَّة ، إلا إن ذلك الرجوع لا يعفيه البتَّة من الاحتكاك بـ « يونان إسلاميَّة » أو بثقافةٍ عربيةً قوامُها الإسلامُ وفلسفةً « انتقائيّة » متعدّدة الفروع والأبعاد . وربَّما أمكن جنبلاط أنْ يبرِّر خيارَه اليوناني - الآسيوي بالقول إن الإسلامَ - على الرغم من كونه ديناً توحيدياً بالمعنى الصحيح والرفيع - قد تمذهب وترسَّم وتسيَّس كثيراً ، لدرجة أن التوحيد الدرزي بات غير متوافق ، بسبب جوهرانيّته الوجوديَّة ، مع مسالك الإسلام الرسمي ومناهجه . وبالتالي فإن هذا التوحيدالمحض دفعه إلى المضي قدُماً ، ما وراء الحرف الميِّت ، بحثاً عن إزالة عامة لمذهبيَّات الثقافة ، وسعياً وراء مقاربة تحرُّرية ، أكثر إنسانية وعقلانيَّة ، للثقافة العالميَّة . فعنده أن الحكيم المتطهّر والمتحقّق هو القادر وحده على مقاربة جميع الأديان التوحيديَّة وكل الفلسفات والعقائد السياسيَّة ، معتمداً في مقاربته هذه على اختباره الشخصي للحقيقة . ومع ذلك فإن مسألة الهويَّة الثقافية تظلُّ قائمةً ، عند جنبلاط ، ومطروحة ليس

في حدودها السياسية فحسب ، بل في حدودها الفلسفية والدينية بشكل خاص .

وحين نسمح لنفسنا بإعادة التأمل في ثقافة جنبلاط العرفانية والجدلية جوهرياً ، والتفكُّر فيها من زاوية تاريخيَّة ، هل نصطدم مباشرة بعقباتها ومسائلها الموضوعية من حيث هي ثقافة لا جغرافيَّة ، غير متماهية أو منفصلة عن واقعها وبيئتها ؟ إننا أمام ثقافة لا يمكن تصنيفها إسلامية ولا مسيحية ، ولا تريد أن تكون « دينية » تاريخيَّة في مجتمع تسودُه المذاهبُ الدينية أو الطائفيَّة . ومن حيث المبدأ يمكن لهذا النوع من الثقافات غير المتماهية أن يتّصل بكل شيء وأن ينفصل عن كل شيء . فهو نوع يمكن تقريبُه من العقل الإسلامي من خلال إرجاعه إلى تصوُّف إسلامي معين (الحلاَّج ، البسطامي ، ابن عربي ، الرومي أو السهروردي) ؛ لكن هذا التصوّف لم يعد حاضراً ، لا ماثلاً ولا ممثولاً في الثقافة العربية الحيَّة المعاصرة . ويمكن فوق ذلك السؤال عن حظ الثقافة الموسومة بالعرفانيَّة (والمعتبرة من زاوية الإسلام السني والشيعي بأنها ثقافة تجريديَّة) ، وقدرتها على الاستمرار حتى كـ « جزيرة توحيديَّة » داخل بيئة عربية أو إسلاميَّة جامعة ؟ إن الموحّدين الدروز يمكنهم الانتسابُ سياسياً إلى العروبة والإسلام ، لكنَّ خطابهم العرفاني هل يتوافق وكيف يتوافقُ مع الثقافة التاريخية لهؤلاء العرب الآخرين في العالم الراهن ؟ إن فلسفة جنبلاط تتسلَّح بالجدل المكافح لإعادة صهر التناقضات الثقافية في « مصهر تاريخي » يتجدَّدُ أو يتمزَّقُ من داخله . ولا ريبَ أن مشروعاً صهْرياً كهذا يُعبِّر عن تطلُّع عقلي رفيع لا يؤمِّل نجاحه إلاّ بالاستناد إلى التاريخ العربي وجغرافيَّته الثقافيَّة ـ السياسيَّة . وإلاَّ فما جدوى ثقافة عالمة تفتقرُ إلى التاريخانيَّة والراهنيَّة ؟

(أ) تمدينُ التاريخ

يسعى جنبلاط في دراسة حول « الحضارة والتاريخ » إلى تشخيص هُويَّة ثقافيَّة تاريخيَّة يتفاعل فيها الدينُ والعلمُ والفلسفة ، وتنتج ذهنيَّة « التباسيَّة » نسبيَّاً . وفي مسعاهُ هذا يحدّد للعقل مهمة الفصل بين الذهنية السياسية والعقليَّة العلميَّة من جهة ، وبين العقلية الأسطورية والدينية من جهة ثانية . غير أن مهمَةً كهذه تجد نفسها معرَّضةً لمخاطر المراهنة النظرية ، إنْ لم نقل إنها مهمَّة مجادلٌ فيها بسبب عدم تمكُّن العالم العربي وما أطلق عليه إسم « العالم الإسلامي » ، من التوصُّل إلى تحديد هويَّة الحضارة المعاصرة الخاصة بهما . فالماضي الثقافي العربي ـ الإسلامي حاضرٌ في كل مكان ، لكنَّه ماضٍ مُثقلٌ بكل أنواع التمذهب والتحجّر المعتقدي والإرتهان . وحين يعاودُ المرء وضع نفسه في أفقٍ مقلوب أو في منظور إسترجاعي ، يجد نفسه مُكرهاً على الاعتراف بالاسترجاع التراثي كهويَّة دينية ذات طابع شمولي ، لكنَّه لا يستطيع الاعتراف به كهويَّة ثقافيةقادرة على الانسكاب في عقليّة عصرنا العلميَّة . ومن شأن قطيعةٍ كهذه أن تدعونا إلى إعادة التفكُّر في راهنيَّة الحضارة العربية وإمكان تعيين هُويَّتها الثقافيَّة . ولهذه الغاية لا يكتفي جنبلاط ـ كما هو الحال في المنهجيَّة السلفيَّة ـ بتبرير ماضٍ مجيد ، بل يسعى إلى تفسير الأسباب العميقة لهذه القطيعة القائمة ما بين المُنزَّل والواقع المُعاش في العالم العربي الراهن : « نتصوَّرُ أحياناً أننا نصنعُ

التاريخ بينما التاريخُ هو الذي يصنعنا»[1]. وبصرف النّظر عن حدود هذه اللعبة (مَنْ يصنع مَنْ ؟) ، فإن المسألة الهامة عند جنبلاط تبقى منهجيَّة ، فهو يقترح ضرورة تطبيق المنهج التحليلي السببي على الواقع المُتورخ ، لأن السببيَّة قائمة في كل شيء ، والتاريخَ خاضعٌ لهذه السببيَّة ككل شأن آخر في الوجود . وعندئذ نعاود التساؤل مع جنبلاط : ما سببُ هذه القطيعة التاريخية بين العرب المعاصرين وحضارتهم (ثقافتهم) السالفة ؟ في مواجهة العقل الجدلي السببي الذي يعتبرُ التاريخ مُحدَّداً بسببيَّةٍ انسانيَّة ، ينتصبُ الإيمانُ الإسلامي الذي يعتبر التاريخَ من زاوية مختلفة : فالسببيَّة الانسانية ذاتُها محدَّدة بسببيَّة إلهية ، والتاريخ المصنوع يغدو ، بمعنًى ما ، تاريخاً مُنزَّلاً . وهذا يعني أن كل شيء لا يتوقّفُ على طريقة صنع التاريخ فحسب ، بل على طريقة إفتكاره ووعيه أيضاً . إن السببيَّة التاريخية لم يعد بإمكانها أن تكون دينيَّةً وعلميَّة معاً . ومن ثمَّ لا مناصَ من الإختيار بين الإلاهة (التيولوجيا) والإناسة (الانتروبولوجيا) ، بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني . وبكلام آخر نسأل : ماذا يتوجَّب أن نقرأ ونكتب ؟ أنقرأ ونكتب تاريخاً إنسانياً صنعه البشر وحدهم ، أم نقرأ ونكتب تاريخاً غيبياً ، إلهياً ومؤلَّهاً ، مُنزَّلاً أو متخيَّلاً كذلك في مخيال المؤمنين ؟ ونسأل بكلام فلسفي أدقّ : هل يجب على المرء أن يؤمن بتاريخه أم يجب عليه أن يعاود الافتكار في تاريخه بمعزل عن كل إيمان وتمذهب اعتقادي ؟ إن كمال جنبلاط واضحٌ وحاسمٌ تماماً في هذه النقطة : ليس على عالم التاريخ أن يؤمنَ وإنما عليه بالحريّ أن يعلم الأشياء كما حدثت . وأن السببيَّة هي داخل العالم ، لا خارجه ولا فوقه أبداً . والعقل الجدلي السببي ، العقلاني/الروحاني (بمعنى أن الفكر والعقل هما شيء واحد ، هما الروح الانساني) ، هو الذي يُدبِّر كل شيء . غير أن جنبلاط يسمح لنفسه في هذا المجال بالتفريق المنهجي بين نمطين من الناس : نمط الناس العاديين ونمط النَّاس غير العاديين ـ أي نمط الكائن البشري غير العادي ، المترفّع

---

(1) كمال جنبلاط : الحضارة والتاريخ ، منشورات الحزب الاشتراكي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١ .

بذاته/ أو المُرفَّع في نظر العامَّة ، الذي يُكلِّل بهالة القائد العظيم (الزعيم الباهر ، الزعيم الكبير Gaudillo ، النبيّ ، الإمام ، الخ) ويظهر للنَّاس كأنه مبدع تاريخهم وصانع حضارتهم . وبالتالي فإن هذا النمط الممثول لإنسان أو لأناس غير عاديين ، هو التعبير الاسطوري (التمثُّلي) عن عقليّة التباسيَّة ما زالت تؤمن بسببيَّة التاريخ الخارجية وتتصوَّر المقوّمات السببيَّة حقاً كأنها جبريَّات أو عبوديَّات . ويظهر الزعيم أو النبيُّ في نظر هذه العقلية المثوليَّة كأنه كائن متفوِّق ومتعالٍ أو متسامٍ فوق دورة العصر ، وعندئذ تتمثّله الذاكرة المثوليَّة كأنّه «صوت العبقريَّة » ، « الصوت الباطني الصغير » (The little voice) الذي لا ينِي يتعاظمُ ليغدو في المخيال الشعبي « جنّاً هامساً » ، وفي المعتقد الديني « روحاً قدسياً » ، « جبريلاً » أو إماماً عقلياً رفيعاً . ومن هذه المواجهة يمكنُنا التفكُّر في الدلالة التاريخية لبعض رموز المعرفة الدينية المستوحاة أو المنزَّلة في مناسبة ظهور أناس غير عاديين في التاريخ : جبريل القرآني ، وروح القدس الانجيلي والإمام العقلي/النقلي ، ثم الإمام العقلي الأرفع عند الشيعة والموحّدين والفلاسفة . وهكذا يُقرأ التاريخ العربي مقلوباً ؛ فيُصوَّر كأنه صادر عن مرجعيّة فوق البشر ، من خارجهم ، ومُركَّب فوق عالم ذهني ونفسي يلعب فيه الاعتقادُ والتوهيمُ دوراً فاعلاً وحاسماً أحياناً . وفي الواقع ، إن هذا العالم الذهني يمحو سببيَّة كل تاريخ دنيوي ويلغي تاريخ البشر أنفسهم ، عندما يحوِّله إلى تاريخ قُدسي أو يلبسُه لباس القوة القدسية والمحرَّمات الدينيَّة (التحريم الذهني هو المانعُ هنا لميلاد التاريخ البشري ، وهو المحوِّل له إلى لا تاريخ) . ويغدو عالم ذهنيٌّ كهذا دليلاً على « حرية مطلقة » مزعومة ، ورمزاً لارتفاع النفوس في سلَّم الصفاء (التطهُّر من الواقع ، التجرُّد عن الجغرافية البشرية وتاريخها) . ومعنى ذلك في الاجتماع التاريخي والحضاري ، ان الأفكار التنزيليّة أو المفترضة كذلك هي التي تقودُ افكار الناس غير المنزَّلة ، وتدَّعي في الوقت نفسه تعيين مسار الواقع الذي جعله النَّاس العاديُّون بعملهم وعلمهم واقعاً تاريخانيَّاً . ومما يلاحظ أن جنبلاط على الرغم من قوله بفرضيّة القوة الروحيّة (قوَّة الفكر ، قوَّة العقل الطاهر والمطهّر ، قوَّة الأفكار وقدرتها على التحقق والتأثير في عالم فكري) ، فإنه

يعترف بأن الحضارة هي من فعل التاريخ وتكوينه ، وأن التاريخ نفسه هو من صنع هذين النمطين من البشر ، أي من صنع مسار تكوين تاريخي دنيوي وقدسي معاً . ثم يُفسِّر ثنائية الدنيوي والقدسي (الأدنى والأرفع) في ضوء منهجه التوحيدي ، متعدياً ثنائية الباطن والظاهر : فالحضارة في مفهومها الظاهر تطورٌ يطرأ وينمو ويثبت نسبياً إلى حين ، وفقاً لأوضاع الحياة الماديَّة والمعنويَّة ؛ وقد شهدت حتى الآن ثلاثة أدوار كبرى ـ دور الحضارة الزراعية (ورمزها الماء : مصر ، الصين والهند) ؛ دور الحضارة التجارية أو المركنتيلية (ورمزها **العنكبوت** : أثينا ، قرطاجة ، جبيل ، صيدا ، الخ) ؛ وأخيراً دور الحضارة الصناعية (ورمزها **النّار** : الغربُ الأميركي ـ الأوروبي ، اليابان والإتحاد السوفياتي) . أما **الحضارة العربية** فإنها تبرز « من مزيج متناسق وعجيب من الأوضاع الزراعية والتجارية في آن واحد ، وازدهارٍ لبعض الصناعات اليدويَّة الشهيرة ، على تداخل مستمرّ بالاقتصاد البدائي [. . .] . وهذا التمـازجُ الغريب بنسبٍ معيَّنة لعناصر مختلفة من ألوان الاقتصاد ومفاهيمه البشرية وانعكاساته الاجتماعيّة والمعنوية والثقافيَّة ، يُفسِّر لنا هذا الازدهار الساطع الذي حملَ التاريخَ بسرعةٍ إلى إحدى قممه المزهرة ، ثم ما لبث أن أطاح به ـ يوم اختلَّ هذا الميزان بين عناصر الاقتصاد ـ وقاد هذا الاختلال إلى عُتمة **عصر العُجمة المتبدّية والانحطاط** . هذا في عكس الحضارة الرومانيَّة التي ظلَّت في مستوى الاقتصاد الزراعي المحض تقريباً »[1] .

إذن المسألةُ في نظر جنبلاط هي مسألة تمدين التاريخ الظاهري واختيار نمط حضاري تاريخاني . لكن الثقافة الانسانية ، لا تبدو من الزاوية الباطنيَّة ، قائمةً على مرتكزات ومقوّمات ثابتة ؛ فهي ثقافة ظهورية/مظهريَّة ، قائمة على التباينات والتغايرات التاريخيَّة ؛ وهي بذلك تعاود إنتاج التبدُّل الثقافي وتجعل النَّاس عُرضةً للجهالة المستعادة والمستأنفة . هذا ويلعبُ **كورُ المعرفة ودور**

---

(١) كمال جنبلاط : الحضارة والتاريخ ، مرجع سابق ص ١٦ .

الجهل ، دوراً محدِّداً في حضارة العرب التاريخية ، ولكن هناك إصراراً على القول إن الثقافة ثابتة على الدوام ، ومُثبَّتة في آياتٍ قرآنيَّة . وهنا أيضاً يتميَّز جنبلاط عن الإسلام الرَّسمي ، فيدافع عن سببيَّة تاريخيَّة معيَّنة ، وبالمعنى الظاهري للسببيَّة . ففي نهاية المطاف يعتبر الاقتصاد ، مثلاً ، من نتاج العمل البشري ، ومن ذلك تنطلق مسؤولية الإنسان المنتج كفاعل تاريخي . فهو كمنتج مسؤول عن تدبير تاريخه . وقادر على إعادة إنتاجه بنفسه ولنفسه . وليس ذلك ممكناً إلا بالاستناد إلى مرجع حضاري ، عقل تمديني ؛ لأن الإنسانَ يظلّ وحده مقياس تاريخه الخاص ، سواءٌ كان تاريخاً متمدّناً أم لا . وفي هذا السياق ، يترسَّمُ مسار الفعل في حدَّين حضاريّين :

ـ حدّ **الحضارة المعنوية** المتّصلة بكل ماله علاقة بالتطور المعنوي والخلقي والنفسي لدى الإنسان . وهذا الحدّ في نظر جنبلاط هو معيار حريّة الانسان الحقيقية (تقدّمه فكرياً وروحياً) .

ـ حدّ **الحضارة التاريخية** أو حد الثقافة (بالمعنى الألماني لكلمة Kultur) الماديَّة في المفهوم الظاهري ـ يعني مفهوم ثقافة اجتماعية مدنيَّة (تمدُّن) ـ . وهذه الحضارة التاريخية تشمل تنمية مؤسسات المجتمع المادية والتقدُّم المادّي ، والتطوُّر من حيث هو رُقي ماديٌّ .

ويستخلص جنبلاط من هذا التفريق الحدّي العبرةَ التالية : لتمدين التاريخ أو الثقافة المتحقّقة مادّياً ، يتوجَّبُ تثقيفُ الإنسان باطنياً (نفسياً وفكرياً) بروح الحضارة المفترض أنها معنوية وقابلة للانفصال عن الحضارة التاريخية . ولكن حدَّي هذه الحضارة وهذه الثقافة يسيران جنباً إلى جنب : فلا ينحلُّ أحدهُما في الآخر إلاّ حين ينتج/يعاود إنتاج اللاتوازن بين العناصر المكوّنة لـ « وحدة الحضارة وتاريخها » . وكمال جنبلاط هو ضد هذا الإنحلال

---

(١) كمال جنبلاط : الحضارة والتاريخ ، مرجع سابق ، ص ١٨ ـ ١٩ .

اللاتوازني . لنسمعه يتساءل : « إذن ماذا يريدُ الإنسان في نهاية النهاية أو هل يعرفُ ماذا يريد وهل حقّقت له الحضارةُ هذا الذي يريده في سعيه الأعمى ؟ مطلبُ الحياةِ العميق ، مطلب جميع الكائنات الحيّة هو الحريَّة والسعادة والوجود أي الحياة الحقيقيّة [. . .] . وهذه كلُّها تُشكّل المحرِّك الصميم والدافع الأصيل لجميع نشاطات الإنسان على تنوّعها من إدراك حسي وعمل وشعور وتفكير ومعرفة . والمعرفةُ تأتي في رأس هذه النشاطات لأنها تلازمُها جميعها ولا تتمّ النشاطاتُ الأخرى بدونها » .

(ب) تحقيق حكمة شاملة وعالِمة

ليس هناك تاريخ إنساني بدون حكمة ، وتاريخ آسيا مثلاً يحتاج إلى إعادة تمدين وتجديد بمقتضى دبلوماسيَّة العقل الجنبلاطيَّة التي تقوم على مصالحة الكل في الكل .

ومن معاني الحكمة الشاملة/العالمة جعل العالم أكثر تعقُّلاً وتحكُّماً في مصيره ، وأكثر خضوعاً لرويَّة العقل وتدبيره . ولكن هل نحن أمام حلم أو مشروع ؟ أمام لا معنى أو معنى تاريخي ؟ ربما نكون أمام الأمرين معاً ، فجنبلاط يعتقد أن التعاكس يلعب دوره على صعيد العالم كما على صعيد الذرة ، وأن المعرفة هي حبٌ عقلاني . وهكذا يوجد في مطلع كل تاريخ بشري معرفة إنسانية تسودُ مسار تكوينه ، فتمدِّنه وتهذِّبُه . والسؤال هو من أي مطلع تاريخي يتوجَّبُ أن نعاود البدء في القرن العشرين ؟ جنبلاط يعاود البدء من هرمس بكل تأكيد ؛ فهرمس هذا هو نموذج الحكيم العالم والشامل الذي كلامُه عقلٌ يتعدَّى ديانات عصره ومذاهبها الاعتقاديَّة التاريخانيَّة : وكأن المسألة كانت وما زالت مسألة تحرير التاريخ نفسه لمعاودة اكتشاف تلك الآلة العقلية الخالدة التي انتجت المعرفة أولاً : ففي أول كلمة عن المعرفة يخاطب هرمس النفس البشرية قائلاً « واعلمي أن الإنسانَ لم يخلق لمعنًى من المعاني إلاَّ للعلم والعمل به ، وكذلك الثَّمرة الطَّيبة لم تخلق إلاَّ للأكل »[1] . يبدو أن هرمس هو صوتُ

---

(١) ذكره جنبلاط في مخطوطة « حول العرفان » ، ص ١ .

الإنسان المختلف/غير العادي/الذي يخاطبُ عصره ، وهو النموذج الهرمسي اللاحق المعبّر بالحكمة أو بالعقل التوحيدي عمَّا يتعدَّى عصره ، وهو أخيراً محاور العقول كلها والجامع في شخصيَّته «الكليَّة» مواصفات النَّاس العامَّة . وأما الناس العاديُّون المنبهرون بسحر العقل الأرفع أو بجلاله ، فلا يعقلون الدلالة الحقيقية لخطاب كهذا . فهم بدلاً من عقل الأمور باختبارهم الحقيقة المتجلِّية (التي انتجها العقل) ، يكتفون بالنزوع إلى وصف الحكيم بمواصفاتٍ «إلهية» منسلخة سحرياً عن الواقع التاريخاني . ومن هنا يبدأ الخلل في الحضارة ، وتأليهُ ما لم يكن في الأصل سوى نتاج ثقافي . وفي هذا السياق تتجلى الصورةُ الرمزية للإنسان المألوه وتغدو إشكاليةً حقيقية تنعكس في صورة الإنسان الحكيم . وأما حكيم القرن العشرين فهو الذي يقلبُ هذا المسار التكويني لفهم الأمور ، فلا يرى فيه سوى النتاج البشري للمعرفة العقلانيَّة : ذلك أن جنبلاط يُصرّ على أن يرى خلف « الانسان غير العادي » ، المؤلَّه أو غير المألوه ، صورةَ الانسان الحكيم الواقعي . وتقوم إشكالية الحكيم الجنبلاطي على جعل الحكمة عالمة وشاملة ، إنسانية وواقعيَّة ، متحرّرة من كل صيرورات المذهبة وترسيماتها الدينية والسياسية على السواء . والحال ، فإلى أين تفضي بنا هذه المطارحة ؟ أتفضي بنا إلى عدميَّة أم الى عرفانية أم الى علمية مذهبيَّة ؟ إن كمال جنبلاط بعيداً عن كل هذه الكلمات الكبيرة والمذهبيَّة ، يصرّ على أن يرى العالم كما هو ، أي يصرّ على أن يراه بشكل مختلف : فصورة الإنسان المألوه تتصوَّبُ كلَّما تعمَّق العقل الانساني في وعي حقيقة الإنسان الحكيم أو المتعقّل . والحكيم المتحقّق أو بتعبير أدقّ الحكيمُ الواقعانيّ يتوجَّبُ عليه إداء دور القابلة التي تستولدُ معارفَ العصر . فالحقيقة راهنةٌ دائماً بمعنى أنها غير مطلقة البتَّة إلاّ بالنسبة الى حضورها . ولدفنِ الأوهام « الميِّتة » المتولّدة حول الحقيقة الإطلاقيَّة ، يتوجَّبُ على الحكيم قلب نظام الفلسفة الدينية ، ونقض الفلسفة الاسترجاعيّة كما تمذهبت عبر مسار انفصالها المديد عن الواقع الإنساني . بكلام آخر : يتوجَّبُ على الحَكيم دحض كل ما لم يعد ينتسب الى حقل الاختبار العقلاني ، بحيث

يعاود قراءة الحكمة المتشخّصة أو المتماهية ، في ضوء جديد ؛ ومما لا شك فيه أن مخطّط قراءة جديدة للحكمة يكشف خيارات جنبلاط في هذا المجال : فمخططه يبدأ من **فيثاغورس** معتبراً إيّاه بمثابة النموذج الأول للمرشد أو للمصلح الكامل . أما **سقراط** فهو عنده بمثابة النموذج الأول للمواطن الكامل . وهذان النموذجان الاغريقيّان يتضمّنان حكماء آخرين من طراز **بارمنيدس** ، **ديمقريطس** ، **أفلاطون** ، **أرسطو وأفلوطين** . ثم ينتقل جنبلاط من اليونان إلى مصر والشرق ، ليذكّرنا بإدريس (**هرمس** ذو الثلاث شُعَب ، أو امحوتب المألوه لدى قدامى المصريين) ، **وبالمسيح** ، ابن الانسان ، المألوه في البلاد المسيحية ، والذي نجد نموذجه الأول لدى **ملكيصادق** (ومعناه : ملكي عَدْلٌ) ذلك الكاهن الباحث عن الإله الحقيقي في عصر إبـراهيم (١٩٦٧ - ١٧٩٢ ق.م.) . ويتحوَّل الإنسان المصلوب الى نموذج إلهي للإنسان الأرفع . في حين يظهر **بوذا** أو اليقظان ، كنموذج أول للحكيم المتحقّق في مُطلق الصمت ، ويتجلّى كريشنا كنموذج أول للهُويَّة العُليا ، التي يقدِّسها الهنادكة .

وفي مجرى تجليات الحكمة هذا ، يلاحظ كمال جنبلاط أن بعضها قد تحوَّل إلى ديانات عُليا أو منزَّلة : ومثالُ ذلك أن اليهوديَّة انبثقت من حكمة **موسى** (موشي : الوصايا العشر ، ١٥٤٢ - ١٤٢٢ ق.م.) ، وان المسيحية تنزَّلت من حكمة **عيسى** ، والاسلامَ قامَ على نبوَّة **محمَّد** (٥٧٠ - ٦٣٢ م.) . ويرى جنبلاط أن هؤلاء الحكماء الثلاثة ينتمون انتماءً مختلفاً إلى عين السلسلة التوحيدية الدينيَّة . ولكن ماذا نفعل بالحكماء الآخرين الذين سبق ظهورُهم ، أو الـذين ما زالوا يظهرون والذين سيظهرون دائماً وأبداً ؟ ان جنبلاط يقترح مقاربتهم جميعاً بمنهج علمي وبدون أي تحزُّب أو تمذهب . فاذا سلَّمنا معه بأن الحكمة عالمة وشاملة ، فإن الأمر سينحصر في اختيار مقاربة جدلية للعقل التوحيدي المختلف والمتباين باختلاف وتباين - ما يسمّيه كارل غوستاف **يونغ** - « مثالات الثقافة والتربية والحضارة » ؛ وهذه مثالاتُ نسبيّة ومتّصلة بالبنى المعنوية/العقليّة . والخلاصةُ أننا لا نواجه معرفة تواصلُ تعقلنها في عصرنا

فحسب ، بل أننا نواجه أيضاً « وهماً » متخيَّلاً بصورة النموذج الأول/أو المثال القديم (راجع : يونغ ، **جذور الوعي** : المثالات الفكرية ما زالت تأتينا من أعماق حكمتنا الألفيَّة) . وترمي نصيحة الحكيم الجنبلاطي وهو يخاطب الطلاب والشبَّان إلى تحذيرهم « من الوقوع في تهلكة عبادة الشخصيَّة وتجربة الأصنام »[1]

يطمح مخطَّط جنبلاط الى صرفنا عن عبادة الأصنام ، وإلى تحريرنا من عبوديَّة الأشخاص ، فيشير إلى قيام الطريق الخالد للحكمة العالمية العالِمة (L'AUM)[*] وتشكّلها ما بين الوجود اللطيف (أي فكرنا وعقلنا) وبين الوجود الكثيف (أي جسدنا والعالم) . وأما الصوتُ العقلي المبدُع فينا ، هذا **الأوم** (OM) فيرشدُنا الى خط ارتحال أو مسار تكوين عقلي مختلف . وهذا هو ، في نظر جنبلاط ، سبيلُ الهدي والتلقين الذي يبينّ للعقل صراط التحقُّق والترفُّع ما فوق الموت ؛ ومع ذلك يظلُّ العقلُ المرشد عقلاً شمولياً ، توحيدياً ، جوهرانياً ، وجوديَّاً . فالشمول العقلي هو السبيل الفكري الوحيد الذي يفضي إلى التوحيد الإنساني ، وحتى ، إلى التوحيد الأكثر إنسانيَّة : « وُلد التوحيدُ بولادة العقل »[2] . وهذا معناهُ أن الحكمة لا وطنَ لها وأنها « زيتونة لا شرقيَّة ولا غربية » (راجع : القرآن الكريم ، سورة النور) .

---

(١) كمال جنبلاط : مختارات ، قضايا الطلاب والشباب ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٨٥ .

(*) أو L'OM .

(٢) كمال جنبلاط : التوحيد في ضوء البحث والتنقيب ، مخطوط ، ص ١ .

(ج) عقلنة التوحيد بالعرفان

في منظور الفلسفـة الدينيَّة ، التوافقُ تامٌ بين التوحيد القديم والمعقوليّة « الأولى » . ويسترجع كمال جنبلاط نصوصاً من بطون الحكمة التوحيدية (المعلوم الشريف ، المنفرد بذاته ، الرسائل ، الخ) ، محاولاً بإشاراتٍ لطيفة تفسيرَ بعض الرموز والأمثال المؤسطرة ، وبناءَ معاقلةٍ جديدة على أساس تنميطي علمي . فيستخلصُ من كل مقارناته وتأويلاته عدَّة نماذج أوليَّة لتوحيد مظهري مُعقلن نسبيّاً . ولكنَّه يُصرّ على المضي قُدُماً في قراءته **الخطاب التوحيدي الشامل** : فنراه من الآن فصاعداً مأخوذاً بفرضيَّة العرفان الشَّرقي ، الكفيل بعقلنة أو تعقيل مذاهب التوحيد ودياناتها في القرن العشرين . ومما يلاحظ أن هذه المحاولة لا ترمي إلى توطيد الصلة بين الديانات التوحيدية المتغالبة فحسب ، وإنما ترمي أيضاً إلى تطويرها وإعلائها فوق الديانات والاعتقادات السياسيَّة ، بقصد إشباع « الحاجات الروحيَّة » في القرن الحادي والعشرين . وعلى هذا المنوال ، يُفترضُ بحكمة الماضي والحاضر أن تغدو حكمة مستقبليَّة ، إستشفافيَّة ، وبهذا المعنى ستكون قادرة على مُعاودة انتاج روحانية مختلفة للمجتمعات التي ما زالت وستبقى بحاجة ماسَّة إلى « قيمها المعنويَّة والدينيَّة » . غير أنَّ إعادة انتاج قيم جديدة لإنسان الحاضر والغد ، تعني من جهةٍ مساندته في مسيرته المتوقّفة حالياً من جرّاء الآلـة المكتبيَّة الحاكمة في المجتمع ما بعد الصناعي ، وتعني من جهة ثانية دفعه لمواجهة الآلة الأيديولوجية المهيمنة على النُظم الكليّة والعسكرية والمتخلّفة .

يبقى من المفيد النَّظر الدقيق في هذا المشروع العقلي البالغ الطموح . فجنبلاط ينطلق من بواطن الحكمة التوحيدية الدرزية ، ليقدِّم شرحاً نموذجياً للفلسفة **الحكمية المشرقية** بمكوِّناتها الثلاثة : الأفلاطونيَّة ، الفلسفةالإيرانيّة وحكمة مصر القديمة . ومما ينبغي تأكيده قبل كل شيء هو أن هذه الفلسفة ليست شرقيَّة إلاّ من حيث أصولها وبيئاتها . فهي تريد أن تكون عالميَّة من حيث خطابها العرفاني التوحيدي . إنها تنطلقُ من ركنين : الحُجَّة أو المرجع ، **والكلمة** أو العقل . أمَّا نقطة بلوغها فتتحدَّد في تحقيق الهدف العرفاني أي المعرفة الجوهرية للوجود ، المعرفة التوحيديّة التي تشمل أو تجاور ظاهر وباطن كل شيء (المادة ، الإنسان، الحياة ، الخ). أما **الحجَّة** فيُرجعنا عرفانياً إلى الألوهيَّة إلى عالم الحب ومائدة الحقيقة ؛ في حين أن **الكلمة** يعيدنا إلى أنفسنا، إلى آدميّتنا وإنسانيّتنا . إذن ، بين النحن والغير يقومُ عرفانٌ ، معرفة عقليّة ، تفاهم ، ودور العرفان في هذا المجال هو جعل **العارف** ، العرفاني ، **شاهداً** يتعدّى بوجوده شهادته ذاتها ، ويتخطّى التحدِّي الإزدواجي ليقيمَ ويستقرّ في النور المحض (يقول المرشد شري أتماننداً: أنا وعيٌ محضٌ)[1] . ويفسّر جنبلاط « سدرة العرفان » ⟵⟶ « سدرة المنتهى » بأنها« شجرة العرفان » ،مستنداً في تأويله هذا إلى المثالات الفكرية ونظريّة العرفان ذاتها : فسدرة العرفان شجرةٌ في آخر الجنَّة ؛ والجنَّةُ تعني بدورها بلوغ سماء العقل ، **الأتمان** (جوهر الذات : حيث **أنا بلا أنا**) . بكلام آخر نقول إن الوعي المحض هو الذي يرمز ، هنا ، إلى مجمل مسيرة الحكيم العرفانيَّة ؛ وأن علاقة المولى بالوليّ ، المتبوع بالتابع ، المعلّم بالمُريد ، هي علاقة جدليَّة . فالمولى يلبس رداء الإنسان متجلّياً أو متكشّفاً في شخص الحكيم ، والولي يلعب دور المرشد إلى المسلك الصواب . ولا يكون التوحيد الحقيقي ممكناً إلا بقدر ما تنقطع النفس المتعبّدة عن الضلال والضياع في جدلية تناقض وتجاذب الربوبيَّة والعبديَّة[2] . ومما يلاحظ أن المسيحية عرفت

(١) المرجع السابق ، ص ١٣

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤ .

بادىء الأمر نظرية التألُّه النوراني (أنا نور الحياة ، يقول السيد المسيح) ، ثم ظهرت نظريّة التأله في الإسلام ، خصوصاً فيما أسموه بالنظرة النورانية الى الوجود . ثم انتقلت فكرة التألُّه بعد الموت L'Apothéose من اليونان الى روما الامبراطورية حيث كان كل امبراطور حريصاً على الارتفاع إلى هذه المرتبة بعد حياته وتأسيس طقس خاص به[1] . وفي الصين والهند يؤلّهون الحكيم أيضاً بعد موته ، أو يعتبرونه الحق أو المطلق في المعنى الصحيح لكلمة المتحقّق الذي أضحى هو والحقيقة واحداً (أي تحقّق بالحقّ) . ومن جهته يقدّم القرآن الكريم نظرية النور (الله نور السماوات والأرض) التي تعني في العرفان التوحيدي أن « من أدرك النور غابت عنه أغراضهُ بما فيها جسده وحواسه وفكرُه ونفسه » . وهنا تدرك الذات معنى أحديّتها وتوحيدها : والتألُّه يعني التجلّي والتنزُّل ، إذ أن أحديَّة الذات تشير إلى كمال الجوهر ، نور القدس وربيع العقول . والحكيم إذ يتحقَّق إنما يتنزَّهُ ـ عقلانياً ، فكريَّاً ـ ويسافر في مجالي واحديَّة الرضوان (التوحيد = نزهة العقول في مجالي واحديَّة الذات) ، وعندئذ تتجلَّى وحدة الذات المُدرِكة والغرض المُدرَك . فهل هناك سحرٌ يضاهي سحر الحقيقة ، هذا « السحر العقلاني » الذي هو جوهر الجواهر أو ذات الذوات[2] ؟ أما فرضيَّة حدود العقل الخمسة السابقة الذكر (وهي للتذكير : العقل الأرفع والضد ، النفس الكلية ، الكلمة ، السابق والتالي ، : راجع مثلاً ، بين العقل والنبي ، المجلد الرابع ، بالعربية ، باريس ١٩٨١ ، ص ١٣١ ـ ١٣٧) ، فإنها تبيّن لنا من خلال القراءة الجنبلاطية أنها « مصابيح العرفان » ، أي أنها في نهاية المُنتهى كلُّها واحد . وهنا مثلان من البوذية والمسيحيَّة يوضحان تماماً ، حسب جنبلاط ، معنى وحدة الحدود العقلية (الدَّال والمدلول ، الشاهد والمشهود ، الخ) . فمن جهة الثالوثُ الهندي أي **البرهمان** (أو وجه الخلق) **والحافظ** (فيشنو) **والمُهلِك** (شيوا) ، يُعبِّر عن وحدة الواحد الجدليَّة . ومن جهة ثانية يصح التحليل

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

نفسه ، عند جنبلاط ، على الثالوث المسيحي حيث يشير الأب والابن والروح القدس إلى أحديَّة الحق .

ويتوجَّبُ في هذا المستوى من التحليل والمقارنة التنبُّه والتحفُّظ لجهة الفوارق الأساسية القائمة بين الدين (الشريعة الروحانيَّة) والعرفان (اختبار التوحيد) . فالدين والمسلك العرفاني يتمايزان ويختلفان من حيث مناهجهما وممارساتهما : الدين التوحيدي يدعو المؤمن إلى إيمان عام ، والعرفان يدعو خواص الناس (العلماء العامّين مثلاً) إلى الفهم والمعرفة والتفكّر الحر بمعزل عن كل ارتهان أو مرجعية سابقة/جاهزة (إيمان ، معتقد ، مسلك ، دين ، أيديولوجيا ، حزب الخ .) . فالعرفانُ هو الذي يحرّر الناس من تمذهبهم وطقوسهم ، وهو الذي يدعوهم إلى المشاركة الحرة في الاختبار الشخصي للحقيقة حيث « اسطورة الحق هي حقيقة الأساطير »[1] .

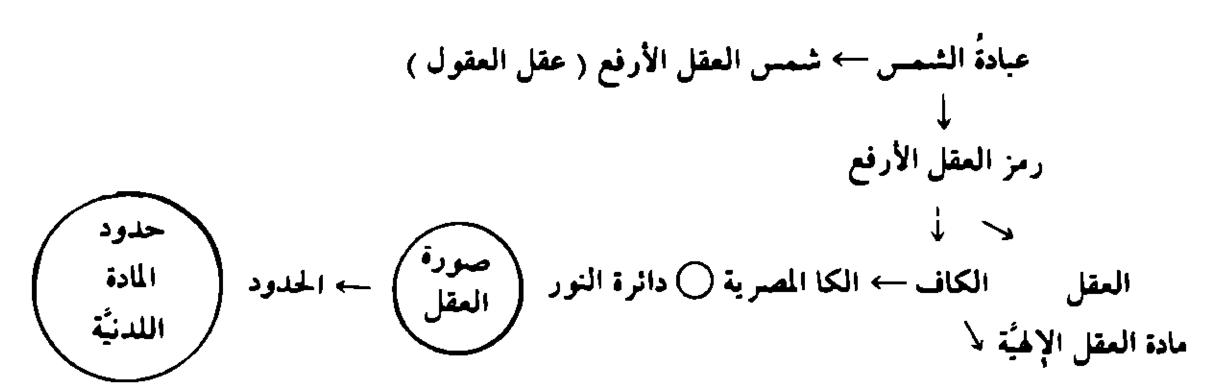
في المقام الأول يدعو العرفانُ الخاصَّة إلى المشاركة في اختباره بنشاط وحرية . وفي المقام الثاني يدعوهم للانتقال من حال التلقين والهدي (إختبار العام والخاص ، الظاهر والباطن) إلى حال تحقيق الذات بواسطة الذات (مرحلة خواص الخواص) . والتوحيد العرفاني هو الهدف الأخير للحكمة وللحكيم ؛ فيحدّدُه جنبلاط في هذه الحدود : « التوحيد هو شرعة الحقيقة في جميع الأدوار والأكوار والأزمنة والخلائق والعوالم التي نشأت والتي ستنشأ بدون بداية وبدون نهاية »[2] . أما في مستوى الخلق فيميّز جنبلاط بين ركنين : **الإبداع اللحظي** (الذي يرقب الأشياء فيبدعُها في الحقيقة ومن الحقيقة في كل لحظة) **والإبداع الخلقي** (اللحظ الخلقي : يقول للشيء كُنْ فيكون ، القرآن الكريم) . ويلاحظ جنبلاط أن اللحظ الخلقي كنمط إبداعي سابقٌ للإسلام ، فالحدّ القرآني (كُن) يُقارنُ بالكاف (Ka) والنون (Noun) في مصر القديمة .

---

(١) كمال جنبلاط : التوحيد في ضوء البحث والتنقيب ، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

وهذا مثال نمطي مطبَّق على هذه الأسطورة (أسطورة الحقيقة أو اللحظ الخلقي) :



هذا ويعتبر كمال جنبلاط أن **موسى** أخذ هذا الخط التوحيدي عن **أخناتون** ، مؤسس مسلك التوحيد المصري ، ونقله بدوره الى الشرق الأدنى القديم ، لكن هذا الخط الترسيمي يفصح عن وجه من وجوه فلسفة مثالية (تمثُّلية حيث يتوحَّد الماثلُ والممثول ، العاقل والمعقول ، في وحدة المثل/وحدة العقل ، راجع**ابن رشد**) ؛ ويؤسس لفلسفة عقلية إستعلائية وجوهرانيَّة ترمي إلى رفع الانسان المتحرّر فوق « مجاري القدر » أي فوق « سببيَّة الأشياء والكائنات الداخليّة » . ومن هذه المواجهة نلاحظ أن العرفان ، بمفهومه الجنبلاطي ، يشكو من ثنائيّته وان العرفانيّ ضحيَّة ، مجدَّداً ، لتوقه المزدوج : فهو من جهة يتشوَّف إلى إدراك كنه الحق ؛ ومن جهة ثانية يتمسَّك بشرعة الوجود الظاهر (التكوين) . وبقدر ما يُعمل على عقلنة ، أي على تعدّي التوحيد الديني بالعرفان ، تقوم المجابهة بين العرفان الفلسفي والواقع الديني أو الديانات التاريخانيَّة . والحال ، ألا يخشى على العرفاني ، بدلاً من التحرُّر من الواقع الديني ، أن يغوص فيه ويضيعَ في خفاياه ؟ يجيب جنبلاط إن العقلانيّة العرفانية هي الكفيلة وحدها بإعادة انتاج قيم روحية جديدة تعبّر عن وحدة الفكر والعقل ، وبجعل الإنسان أقل تعاسةً بإنسانيّته الراهنة . ويضيف إن الانسانية كلّها تشعر في عصرنا بالحاجة إلى أن تُربىً تربية مختلفة !

(د) التربيةُ هديٌ إلى العلم

إن دعوة الجنس البشري إلى تلقّي تربية مختلفة تتضمَّنُ في المقام الأول الشُّروع في مراجعة نقديَّة لهذا التراث العتيق والثقيل من الاعتقاد والإيهام ؛ وتعني في المقام الثاني أنه في الإمكان وضع مشروع بديل لتجديد تربية العقل البشري بنوعٍ علمي أرفع . لكن ما هي مادَّة التربية العقلية هذه ؟ من حيث المبدأ ، المادة واضحة في مشروع جنبلاط : فالمطلوبُ هدي الناس إلى العلم والمعرفة الانسانية والعقلية الشاملة . ولقد سبق **للآلة العالمة** أن عملت كثيراً وانتجت أكثر (آلات بيروقراطية ، تقنو قراطيّة ، عسكريّة ، نووية ، وآلات اسطوريَّة ، دينية ، أيديولوجيَّة ، الخ) . ولم تكن الآلة العرفانية غائبة عن كل هذه السلاسل الانتاجيَّة . والحال فلماذا الانتاج ولأجل من الانتاج ؟ المطلوبُ في نظر جنبلاط إنتاج قيم روحيَّة جديدة في عالم ما بعد ديني وما بعد صناعي ، ما زال يواصل ابتعاده عن العقل وتهذيبه المعنوي . زدْ على ذلك أن الاعتقاد والإيهام جرى استعمالهما استعمالاً حسناً أو سيئاً ، وكذلك جرى استعمال العلم . فهل ما زال بإمكان مجادلات العقل التوحيدي ، المجاهد في سبيل « هوية أرفع » للعلم الانساني ، أن تفعل فعلها على مستوى الجدال القائم بين المعرفة والسياسة ؟ هذا على ما يبدو هو الرهان الجنبلاطي الأكبر الذي يذهب إلى أبعد حد في احتضانه الفرضية القائلة بقيام إنسانية جديدة . فهو يراهن حقاً على الإنسان (العاقل /العقلاني) الذي يتوجَّب عليه ذات يوم أن يهيمنَ على

إلى أبعد حد في احتضانه الفرضية القائلة بقيام إنسانية جديدة . فهو يراهن حقاً على الإنسان (العاقل /العقلاني) الذي يتوجَّب عليه ذات يوم أن يهيمنَ على

٤٠٠

آلات عصره ، وإن لم ينجح فسيكون فشله نكسةً للعقل الإنساني ذاته . والحقيقة أن جنبلاط يثق بالانسان كما هو ، فيعتبرُه فاعلاً قادراً على تجديد نفسه بقدر ما ينكَبُّ على تجديد تربيته عقلياً .

ان التربية والهدي (التلقين) والمعرفة هي الحدود الثلاثة الرئيسة في مسار التكوين الثقافي . والتربية ، في نظر جنبلاط ، تعني تفاعل منهجين تربويّين : أولهما المنهج الرامي إلى تكوين العقل وتنظيمه وتزويده بالمعارف اللازمة ؛ وفي هذا المجال يُعتبر التنظيم والتدريب وتفتُّح العقل وإعادة تكوينه أكثر أهميَّة - على صعيد تأسيس القيم - من شحن العقل بكل ما تحتويه كتب العلوم والآداب والفلسفة والتاريخ ؛ وثانيهُما المنهج الرامي إلى تهذيب الشعور والسلوك الإنسانيين ، لأن الانسانَ لا يكتمل أو بالحريّ لا ينزع إلى التحقُّق إلاّ بفعل السجم الظاهري والداخلي بين القلب والعقل . وفوقَ ذلك لا يستطيع الإنسانُ الارتقاء في السلّم الانساني ولا التحقّق في المسار المعرفي الرفيع وفي مسار تكوين الشخصية الفاعلة تماماً، إلاّ إذا حقّق هذا التوافق ما بين عقلانية الفكر وترابط حلقاته وأواصره من جهة ، وبين طموح الانسان وتطلعه وحنينه العميق الى الحق والوعي والجمال ، من جهة ثانية[١] .

بكلام آخر نقول إن جنبلاط يصرّ على معاودة التفريق الذي أقامه اليونانيُّون وقدامى المصريّين والبراهمة وسواهم ممن راكموا علوم الحكمة ، والذي يرمي إلى تحديد المسافة ما بين العلم والمعرفة . فالعلم لا يستعين الاّ بملكاتٍ معيَّنة من ملكات العقل الفعَّال ؛ ولا يمكنُ للعقل الإنساني أن يُعفى كلياً من نور العقل الأرفع ، شمس العقول العالمة . وأما المعرفة فإنها تتجلّى في صورة مختلفة : إنها توليفٌ بين حدس القلب الذي ينكبُّ على موضوع إدراكه بشوق شديد ويهدف بإصالتهِ الى اكتشاف مصادر الحق والخير والجمال ، وبين مصادر هذا الوعي الذي يعكسُه العقل على الأشياء (ومنها) . وفي هذا المعنى ،

(١) كمال جنبلاط : التربية والتعليم والمعرفة ، محفوظات الحزب التقدمي الاشتراكي ، مخطوط ، الورقة ١ .

المعرفةُ هي شقُّ طريق وتكوين منهجيَّة لتكوين الإنسان العالم . ويتوجَّبُ دائماً إسترجاع المسيحية والإسلام ، من المنظور العرفاني ، وتوظيف معارفهما في إعادة تربية الإنسان . ومن وجهة محض عرفانيّة ، يعتبر جنبلاط أنَّ المعرفة « لا شرقيَّة ولا غربيَّة » ، وإنما تغدو شرقيَّة عندما نأخذ في الحسبانِ كونها تحقَّقت تاريخيّاً في حضارة قديمة ما زلنا نواجه بعض آثارها الحيَّة . وعلى هذا النحو يعتبر جنبلاط أن معرفة ، مفهومةً في صورة كهذه ، هي المسار الصحيح لترقية الإنسان إلى مقام **البطولة العفويّة** ، مقام الشهامة الفطرية والمباشرة ، ومستوى البصيرة المدركة والكاشفة لأسرار مُبهمة على الناس المستغرقين في أحلامهم والقانعين بأفكارهم الخاصة وتعاليمهم[1] .

لقد جرت العادة على وضع المدرسة في مواجهة السجن ، وساد الزَّعم التقليدي بأن « فتح مدرسة معناه إغلاق سجن » . ويرى جنبلاط أن هذه النظرة الشرقية ، الاصلاحيَّة والطيّبة القصد ، تعبّر عن موقف تبسيطي وخاطىء ، لأن السجناء ليسوا فقط أولئك الذين يسجنون في مقابل بعض « الأحرار » الذين يرسلون إلى المدرسة ؛ بل السجناء الحقيقيُّون هم جميع أولئك الذين لا يتوصَّلون الى معرفة صحيحة . وحتى الآن لم يظهر مسارُ الحضارةِ تفتّح حركة إنسانية منظّمة وموجَّهة فعلاً نحو **معرفة متلازمة للحق والفضيلة والعلم** . ومن البيّن في عصرنا أن المعلومات تتكدَّس في فكر الطالب ، لكنَّ الطالب هذا يغدو في بعض الأحيان أكثر جهلاً مما كان عليه سابقاً ، إذ أن العلم لا يجعله لطيفاً ومتواضعاً في بحثه عن الحق وفيه ، وإنما تجري الأمور بخلاف ذلك ، فيتحوَّل العلم إلى مصدر حصْر أو قلق روحي وأنانية وخوف وعُزلة . وهكذا يمكن **للعالِم الزائف** أن يتحوَّل إلى آلة تؤذي الناس ، وتكون أشدّ خطراً عليهم من آلة الجاهل . ولهذا السبب يقترح جنبلاط « تصوُّراً جديداً للتربية » ، لا ينطلقُ من تعاليم الحكماء القدامى فحسب ، بل ينطلق أيضاً وخصوصاً من

---

(١) المرجع السابق ، الورقة ٢ .

« العودة إلى تاريخنا العربي الذي ولَّف بين الاختبارات القديمة لتنوير العالم القديم بتلك القيم الخالدة لإنسانية خلاَّقة [. . .] . وهذه الإنسانية هي حقاً امتداد لحضارة (ثقافة) مصر واليونان وإيران وروما »[١] . من البيّن إذن أن جنبلاط يدعو للعودة إلى « قمم الفكر العالمي » لإحياء روائع العقل الإنساني والتعرُّف اليها مجدَّداً . وهذه العودة تُعتبر حاجة ثقافية وضرورة معرفيَّة نقدية (ابيستمولوجية : منظار علم العلوم) في الوضع الراهن للعالم العربي الذي فقد ، منذ عدَّة أجيال ، فكرَهُ التقدُّمي وعقله الوجودي والعملي . وإن إعادة تربية هذا العالم العربي تكمن في هديه الى العلم ، وتلقينه الحكمة العقلية « حتى ننقذ أنفسنا بأنفسنا ، ونخلّص قوميَّتنا والعالم من النتائج المدمّرة للحضارة الراهنة »[٢] . والخلاصة أنه لا بد من تعميم العلم ومن شموله وترقيته ، ليلبّي الحاجات الحقيقية الى تهذيب أخلاق العلماء . فالمعرفة مصدرُ سعادة وحياة لمن يواصلون البحث في معنى حياتهم وتحقيق حريتهم . وأما في المستوى التربوي القومي ، سواءً في لبنان أو في العالم العربي ، فإن جنبلاط يعتقد أن الوحدة الوطنيَّة تتوقَّفُ على وحدة البرامج التعليمية وأهدافها التربويَّة ، وأن وحدة التوجيه القومي تتوقَّفُ بدورها على النصوص التاريخية والجغرافيَّة وعلى صقل المنهج التاريخي ذاته .

---

(١) كمال جنبلاط : التربية والتعليم والمعرفة ، الورقة ٣ .

(٢) المرجع السابق ، الورقة ٣ .

(هـ) إرجاع الإقتصاد إلى الثقافة

كان كمال جنبلاط يسعى منذ الأربعينات إلى إرجاع الاقتصاد إلى مكانته الصحيحة في الثقافة السياسية اللبنانية ـ العربية . فكان شديد التمسُّك بهذا الموقف المبدئي ، لأنَّه كان يعي ، بحكم تكوينه واختباره ، راهنيَّة العامل الإقتصادي . فليس للسياسة ، وبشكل أدقّ ليس للثقافة السياسية من معنى بدون الإقتصاد . لقد كان الاقتصاد في ظروف العالم العربي يبدو وكأنه شيء مستقلّ ؛ إلا أنّ هذا العالم لا يمكنُه أن يتحرَّر ويحقّق استقلاله السياسي والثقافي بدون إعادة تأسيس القاعدة الاقتصادية للمجتمع والدولة : من هنا برزت لجنبلاط ضرورةُ إعادة تنظيم إقتصادات العالم العربي بعد الحرب العالميّة الثانيّة ، وضرورة اختيار نظام وحدة إقتصادية أو كتلة إقتصاديَّة عربية . ففي العام ١٩٤٦ نادى جنبلاط بالاتحاد الإقتصادي بين الدول العربية : « ان تنظيم العالم الاقتصادي بعد هذه الحرب [الثانية] سيرمي إلى إنشاء عدة مجموعات إقتصادية كبيرة من الدول ، أُطلق عليها أسماء عديدة منها : اتحادات إقتصادية ، وحدات اقتصادية Fédérations ، وكتل إقتصادية Blocs économiques . وأما نحن [العرب] فنقول بأمميَّة أو عالمية المواد الأولية المباحة لجميع الدول حسب حاجاتها »[1] .

---

(١) كمال جنبلاط : الاتحاد الاقتصادي للدول العربية ، مخطوط ١٩٤٦ ، الورقة ١ .

وفي مخطوط آخر بعنوان « غدنا الاقتصادي » ، يسترجع جنبلاط كارل ماركس وف . **انجلز** (الرأسمال) إسترجاعاً جزئياً سريعاً ، الى جانب فرضيّات الأستاذ في علم الاجتماع موريس **هالبفاكس** . وما هذا المخطوط سوى محاولة لرسم ملامح تنظيم الدول العربيّة ما بعد الحرب العالميّة الثانية ، وتقديم مسوّدة لمشروع « التكتل الاقتصادي للدول العربيَّة » الذي يستلهم المبادىء والأسس التالية : ١/توجيه الاقتصاد ؛ ٢/سرعة انتقال الأموال ؛ ٣/الإصلاح الاجتماعي واعطاء العمَّال حقوقهم ؛ ٤/التساوي بين المواطنين ورفع مستوى العامل والفلاّح ؛ ٥/المساواة الاقتصاديَّة ؛ ٦/توجيه الملكيّة الفردية توجيهاً إجتماعياً ؛ ٧/الاقتباس من الأنظمة الاقتصادية أفضلها ؛ ٨/الإكثار من الملكيَّات الصغيرة . ويشدّد « على الدول العربية أن تأخذ قبل أن يفوت الأوان بأساليب التوجيه أو التسيير الإقتصادي التي تتناول جميع الحقول الاقتصاديَّة »[1] . ثم يدعو في العام ١٩٤٧ إلى « تمرُّد خلاَّق » و « ثورة روحيَّة » (راجع هنري برغسون : التطوّر الخلاَّق) ، قوامهما القول إنَّ النظام « إنسجامٌ في التطوُّر الخلاَّق » : « النظام إطارُ خلاَّقٌ تتوازن فيه وتتناقض وتنصهر وتتحابُّ في كل ثانية قوى الطبيعة الزاخرة بالإبداع »[2] . وفي هذا النظام يتوجّب إدراج الاقتصاد الذي هو في الحقيقة « نتيجة ومظهر لمجموع قوى وإمكانات ماديَّة وعقلية وروحية ، فالإنسان كلُّه في كل ما يعمل »[3] .

ويترتّب على مقولات جنبلاط هذه أن الدولة اللبنانية لا يمكنها توطيد استقلالها السياسي إلا بوضع وتطبيق سياسة اقتصادية كاملة ومتكاملة في إطار العالم العربي . وفي هذه المناسبة تساءَل جنبلاط ؛ ما هي الأهدافُ والعناصر المكوّنة **للاستقلال الاقتصادي** ؟ فلاحظَ في المقام الأول أن مفهوم الاستقلال

---

(١) كمال جنبلاط : غدنا الاقتصادي ، مخطوط ، راجع أيضاً مجلة الأديب ، ١٩٤٦ و ١٩٤٧ .

(٢) كمال جنبلاط : حديث حول التمرُّد الخلاَّق ، ١٩٤٧ ، الورقة ١ .

(٣) المصدر السابق ، الورقة ٢ .

متّصل بالسيادة ، وفي المقام الثاني أنه مفهوم حديث في المصطلح السياسي والثقافي العربي .وبالتالي فإن المقصود هو تصوُّر تـاريخي جديد للمشرق (الشرق العربي) ، لأن الاستقلال كمفهوم سياسي ، حقوقي ، فلسفي واجتماعي ، يتعلَّقُ بوضع اقتصادي اجتماعي معينً : ومثال ذلك أن المجتمع المُسمَّى بدائياً كانت تسودُه عصبيّة الدم المشترك والعلاقة الشخصية بين الفرد وزعيم القبيلة (أو رئيس الدولة أذا وجد) ، في حين أن المجتمع الحديث أبرز فكرة المواطن واستقلاليته (المواطنيَّة) ، المضاعفة بفكرة البورجوازية (مجتمع صناعي ← دولة حديثة ← حداثة الاقتصاد والسياسة) .

زدْ على ذلك أن جنبلاط أنكبَّ على تعيين الأهداف الاقتصادية للاستقلال ، ومنها : ١/المحافظة على كيان الجماعة الاقتصادي (اقتصاد الأمة) ؛ ٢/حماية الإيراد أو المنتوجِ الوطني (القومي) ؛ ٣/ تنظيم مرافق الدولة باعتماد نظام الجماعة أو التكتُل العضوي للأمة (التعبير عن الأمة في مؤسَّسات)« حيث تنبتُ الحرية والخبز فوق الجذع نفسه »[1] . ويخلص إلى القول : « إن الاستقلال الاقتصادي هو من الأهمية بمكان كبير ، وأنه لا استقلال سياسياً حقيقياً لأمةٍ قبل أن تتحقَّق لها بعضُ عناصر إستقلالها الإقتصادي . وإلا فالاستقلال السياسي مظهر يخفي الاستعمار المُستتر »[2] .

لقد صاغ كمال جنبلاط وطوَّر خلال جهاده السياسي كثيراً من المطالب الاجتماعية الاقتصادية التي أشرنا إلى بعضها في الكتاب الأول من هذا المؤلَّف ، والتي سنعود اليها في الكتاب الثالث ، الفصل ١٤ .

يبقى أن نعرف أن كمال جنبلاط استأنف عام ١٩٧٥ تفكيرَهُ الاقتصادي في النظرية الاقتصادية ، فكان يرغب في أن يرتكز « برنامج الاصلاح السياسي

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق .

المرحلي للحركة الوطنية » ، المعلن في ١٨ آب (اغسطس) ١٩٧٥ ، على إعادة نظر في الاقتصاد الوطني اللبناني . وبالتالي وضع جنبلاط بعض المبادىء الرئيسة لإعادة تنظيم الاقتصاد في المجتمع والدولة ، وهذه المبادىء الأساسية تشكّل التوجُّهات السياسيَّة للحزب التقدمي الإشتراكي ، ويمكنُ تلخيصها في المخطَّط التالي :

١ ـ إعادة بناء المجتمع :

١ ـ باعتماد مبدأ توجيه الاقتصاد وتناسق البنى وتنوُّع الأنماط الاجتماعيَّة في نطاق وحدة تطور المجتمع .
٢ ـ بتطبيق مبدأ التخطيط اللامركزي ضمن التوجيه المركزي .

٢ ـ اشكال المؤسسات الممكن تبنيها :

١ ـ المؤسسة الصغيرة (دون العشرة) : ملكية خاصة فردية .
٢ ـ المؤسسة المتوسطة (فوق العشرة) : تسيير ذاتي .
٣ ـ المؤسسة المنتجة للمواد الأساسية (أغذية ، ألبسة ، طاقة ، الخ) : ملكية الدولة .

٣ ـ مبادىء الاجتماع الاقتصادي :

١ ـ اعتماد مبدأ المشاركة العمالية في الأرباح : نظام تعاوني في المؤسَّسات .
٢ ـ اعتماد صغر حجم المؤسسات (فلا تتعدَّى المائة عامل) .
٣ ـ الجمع التوفيقي بين العمل الزراعي والعمل الصناعي ، واعتماد ملكية العامل الزراعيَّة .
٤ ـ تحديد الحاجات إنسانياً ، والتحقُّق من سلامة السلع المعروضة للاستهلاك ، واعتماد مبدأ الانتاج لأجل الحاجة الطبيعية والسليمة ، مع رفض الانتاج لأجل الاستهلاك ذاته .
٥ ـ اعتماد اقتصاد توزيع وعدل وكفاية ، وتطبيق سياسة رحمة وحكمة ينفذّها

قادةٌ عادلون وتقدميّون .

٦ - تعزيز العمل كمتعة وليس كحاجة ، وإعادة القيمة لجمال العمل الانساني ، وتحديد الأجر بمشير (مؤشر) الحاجات الاجتماعية الضرورية ، وإعادة النظر في فكرة دوام العمل ومدته الأسبوعية (العمل ٦ ساعات يومياً ، ثم ٤ ساعات ، و ٣ أيام للراحة الأسبوعيّة) .

٧ - توفير البيت المجاني : كل مواطن ملاَّكُ مسكنه .

٨ - إعتبار المهن الحرّة وظائف اجتماعيّة يخضع أصحابها لنظاميّة خاصّة تلقي على عاتقهم كمثقفين ومتخصّصين مسؤولية أكبر من مسؤولية العمال العاديين .

٩ - منع السيارة الخاصة وتعميم المواصلات العامة على الجميع : مساواة الانتقال والاتّصال .

٤ - نوعيّة القيادة السياسيّة :

١ - لا يمكن أن يحقق برنامج العمل هذا سوى قيادة مسؤولة تعتمد مبادىء **السلطة والرأي** في جميع المستويات ، وتعمل وفقاً للشورى الديمقراطية (والديمقراطية هي دائماً وسط الشعب) .

٢ - على القيادة المذكورة أن تكون حقاً إشتراكية بمعنى أنها تعتبر الملكيّة بجميع أشكالها وظيفة إجتماعية تلتزم بحق الجماعة وتستهدف نشاط الفرد ومصلحته ، معتمدة تقدميّة الملكية الصغيرة ، ومُلغية اقطاعية الملكيّة الكبيرة (كل مواطن ملاَّك) .

ومن البداهة القول إن هذا النظام للاقتصاد الموجَّه (أو التوجيه الاقتصادي) يختلف عن نظام « التسيير الاقتصادي » ، بكونه يشدّد على ضرورة قيام قطاع عام وقطاع مختلط ، دون إهمال خصوصية التوجيه الاقتصادي الذي يعتبر أن الإنماء الاقتصادي ليس شأناً من شؤون الدولة فحسب ، بل هو أيضاً رهنٌ بمبادرة المواطن التقدمي ، إن مهمة الدولة هي توفير أطر التنمية ، وإفساح

المجال أمام المواطنين لينشطوا بحرية وديمقراطية (توازن حكم السلطة وحكم الرأي) . فالتنمية الفُضلى للدولة التقدميّة النامية أو المزدهرة هي تلك التي تحرِّك العقليَّة الاجتماعية وتضع حداً نهائياً للاستبداد الأنوي والأنانيات . ومما يلفتنا هذا التشريح الجنبلاطي للذهنيَّة اللبنانية في ظروف السبعينات ، وكشفه عن المشكلات النفسانية ـ الاجتماعيَّة التالية :

- مشكلة الاتكالية والأنانية الفردية : انتظار كل شيء من الدولة ، دون القيام بأي جهد لتحقيق المرغوب أو المطلوب .

- مشكلة الشعور بالغربة عن الدولة : يشعر اللبناني أنه غريب في دولته ، وكأن الدولة ليست ملكاً لشعبها ؛ وهذا هو مصدر الحس الطائفي وتغلّبه على الحس الجماعي الوطني .

- مشكلة الأنصهار الاجتماعي وتفضيل المواطن التوظيفَ على أية مهنةٍ أخرى ، وعدم مشاركة المواطن في أعمال الدولة الإنمائية .

- مشكلة البرلمانية الفوضويَّة : فالنظام البرلماني الانفلاتي لا يبرز الكفاءات ، إذ يرتهن فيه الوزير والنائبُ لمصالح ناخبيه الخاصَّة المتشعّبة ، فلا يعود يستطيع أن يتعدَّاها إلى انتهاج سياسة تحريك شعبي حقيقية .

- أخيراً مشكلة الحاجة الى رجال جدد ونظام سياسي جديد : كثيراً ما ننسى في عالم الآلة ان العقائد وُضعت وصُمّمت لأجل الإنسان ، وليس العكس . والخلاصة أنه ينبغي قلب هذا التصور اللاإنساني وإرجاع الانسان إلى حقيقته ورفعه فوق جميع آلات الرهن والارتهان السياسية والاقتصادية[1] .

---

(١) كمال جنبلاط :

١ ـ مبادىء أساسية أولية لاعادة تنظيم المجتمع والاقتصاد ، مخطوط ١٩٧٥ ، محفوظات الحزب التقدمي الاشتراكي ؛

٢ ـ التنمية ومبادرة المواطن ، مخطوط ، ٤ أوراق ، ورد سابقاً .

١١ - في ما يتعدَّى الدوغمائيَّة :
فلسفةُ العمل المباشر وتحقيق الذَّات

ليست الرؤى والأساطير سوى آلات وأدوات ، وليس التوحيد الديني والعرفاني سوى مرحلتين في مسار التعرُّف إلى الحقيقة ، في مواجهة **اللامعقول** بوجوهه التلحيدية واللاواقعية أو اللا دينية . ان كل الأمور تكتسبُ شرعيّتها في نطاق التغالب الأبدي الدائر بين العقل واللاعقل ، بين هذين الحدَّين اللذين يتعايشان ويتبادلان المواقع والأدوار في صميم الثنائيّة التي يُصرّ جنبلاط على معاناتها ومراجعتها دون إهمالها أو إنكارها ، على الرغم من تحزّبه للتوحيد العرفاني . فقصدُ جنبلاط هو المضي قدماً وبعيداً على الدوام ، لأجل البحث العميق في الكائنات والأشياء ، فتكون المعرفة في نهاية المطاف إعترافاً بالموجود الوحيد ، بالشيء الأخير . لذا نادى جنبلاط طيلة أربعين عاماً (١٩٣٧ - ١٩٧٧) بفلسفة تنوعيَّة وبتنوُّع معرفي ، وعاش إختباراً ثلاثي الأبعاد (صوفي - عرفاني - سياسي) غايتُه تجديد الوحدة الفلسفيّة العميقة المُنصبَّة على العمل الإنساني وتحقيق الذات . وعلى هذا النحو يضع جنبلاط نفسه فوقَ « التوحيد والتلحيد » التاريخانيّين ، فوق التمذهب السلبي أو الإيجابي . لكن ما جدوى هذا الموقف الفوقي ، والماورائي ؟ أليس الوقوف في موقف ما ورائي تضييعاً لنقطة توازن الانسان التاريخي ؟ ثم ألا يعني مثل هذا الموقف الانسلاخ عن الشجرة والابتعاد عن الواقع ، عن كل مركز عمل مباشر وكل قطب ممكن لتحقيق الذات أو الآخر؟ وفوق ذلك كلّه ، أليس استرجاع الكل الديني

والفلسفي لصالح مشروع توحيدي عقلي ، يمكنه أن يؤدّي الى خسران كل شيء في آن واحد ؟

لقد أفاض كمال جنبلاط في تبرير موقفه وتفسيره ، مشدِّداً على أن العالم لن يتغيّر إلاّ بقدر ما نتحوَّل ونتغيّر[1] ، و« ان سلوكنا هو الأساس وهو الذي يحسب حسابه »[2] . فالقصد إذن هو العمل لأجل التحقُّق في العمل وبالعمل . ولكن جنبلاط العامل على تجديد منهج العمل والتحقُّق ، يرى من الضروري إسترجاع الفلاسفة من كل إتجاه ، والأنبياء من كل الأديان (حتى الأنبياء الذين لم يؤسّسوا أدياناً) ، والسياسيين من كل النزعات ، ويتساءَل : « كيف يمكن تفسير العمل وبالأخص تفسير السياسة ـ لأن غاندي كان قائداً سياسيّاً ـ بمفاهيم الحقيقة وحدود الحق »[3] ؟ ويحدّد غاية المهاتما (الروح العظيم) غاندي في الأمر التالي : « بلوغ كمال الذات ، مشاهدة الحق وجهاً لوجه ، بلوغ الموكشا أي التحرُّر والانعتاق ـ لأن الأخلاق تشكّل جوهر الدين في مواجهة أولئك الذين يعتبرون المعتقد جوهراً للدين »[4] . ثم يقترح التعريف التالي للفعل : إنه مسار فكر وشعور وإرادة واستشراف للمستقبل المطلوب بلوغه . وبتعبير آخر : « الفعلُ مسارُ حقيقةٍ متحقّقة ، حقيقة نسبيَّة بكل وضوح ، تبدو كأنها تنسكب وتتحرَّكُ على مستوى الفكر ، ولكنّها تظلُّ مع ذلك إنعكاساً للحقيقة الأخرى ، الحقيقة المطلقة التي سيتكلَّم غاندي عنها »[5] . الحقيقة هي الله . وفي هذا المستوى من التصوُّر تتواجه « دولةُ الله » و « دولة قيصر » ، ويتعاكس « الملكوتُ الإلهي » و « الملكوتُ الانساني » . لكن هذا الحق الأرفع لم يعد يعني الحقيقة إلاّ

---

(١) القرآن الكريم : ١١/١٣ « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ، وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردَّ له ، وما لهم من دونه من والٍ » .

(٢) Your behavior is essential .

(٣) K. Joumblatt : Démocratie Nouvelle , op . cit ., p. 60

(٤) K. Joumblatt : Démocratie Nouvelle , op. cit ., p. 60

(٥) Ibid , . p . 61 .

بالنسبة الى المستطلع الباحث الذي لا يروى عطشُه ، والإختباري المتحمِّس الذي لا تنتهي حاجته . « وفي الواقع نحن ، هنا ، على الطرف الآخر للأديان المتمذهبة »[١] . فطريق الأديان غير مباشرة ، وطريق جنبلاط مباشرة لأنها تضع اختبار الحقيقة (الله) في مواجهة اختبار الإيمان أو الاعتقاد العادي . « لأن كلمة الله المجرَّدة من مضمون حقيقتها هي في آخر المطاف كلمة مفرغة من المعنى . وللحقيقة عدَّة أسماء في الأديان (زيوس المؤلَّه عند الإغريق ، يهوا ، شيفا ، براهما ، الطاو ، السماء، الله الخ .) ، لكنَّ الحكيم لا يسألكم إيماناً ، بل يسألكم بحثاً ونظراً ومشاهدةً . وفي الواقع الإيمانُ معناهُ الاعتقاد في هذا الذي لا يُرى مباشرة . ويبقى أن نعرف إذا كان الباحث ـ الرائي يصل فعلاً إلى مشاهدة الحقيقة ؟ إن هذه المسألة تطرح بشكل عام مصداقيَّة الفعل ، وبشكل خاص مصداقيةالعمل السياسي . وهنا ينبِّهنا جنبلاط موضحاً أن العمل السياسي ليس هدفاً بحد ذاته : « شرط العمل الوحيد هو أن يتم العمل بكل تجرُّد »[٢] . فهل هذا الشرط ممكنٌ في السياسة ، في الأمور العينيَّة ؟ أم أن القصد تجريدٌ فلسفي ومعارضةٌ فكريَّة ؟ يشير جنبلاط إلى « وجوب القيام بالواجب لأجل الواجب، لأن الواجب (الكرما، الكرمان)، واجب كل منا هو الذي يتحقَّق »[٣] . هذا يعني أن فعل التحقُّق صحيحٌ بحكم مبدئه ذاته : (أ) فالفعل الذي نقوم به بقلبٍ طاهر يحدُّ من الأنانية ويقضي عليها ؛ (ب) والفعل النزيه هو فعل تطهيري ـ الكرمان يتلاشى تاركاً الفاعل عارياً تماماً أمام ذاته ، ومستمتعاً بالخلاص (الموكشا) ـ ، ولا وجود للفراديس خارج الذات (الأنا) الذي يرمز للفردوس الحقيقي[٤] ؛ (ج) لكن الفعل الطاهر ، المحض ، هل هو فعلٍ إنساني ممكن ، وفي متناول الإنسان ؟ هنا يضع جنبلاط الغاندية في مواجهة

---

(١) . Ibid . , P. 62 .

(٢) . Ibid., p. 63

(٣) . Ibid ., p. 63.

(٤) . Ibid., p. 64.

المكيافيليَّة والماركسيَّة ؛ فالوسيلة لا يمكن فصلها عن الغاية ؛ وبالتالي ثمة تماهٍ بين الوسيلة والغاية ؛ (د) الواقع أن المقصود ممارسة مثاليةٍ تريد أن تكون واقعية (ثنائية) ، وإطلاق سلسلة تمنيات ـ منها أمنية الحقيقة ، أمنية احترام الحياة (آهيمزا : لا تقتل ، لا تجرح حتى أولئك الذين تظنّ أنهم ظالمون ، ولكن تعلّم أن تُقاوم الشر والاّ تستسلم له أبداً) ، أمنية العفَّة ، تدبير الذات والبلاط ، أمنية عدم الاعتداء والسرقة ، وأمنية عدم الإقتناء[1]

في ضوء هذه المنهجية المباشرة للعمل والتحقُّق ، تتعارضُ حالتان فكريَّتان أو حضارتان : حضارة الغرب (هذا الإبن المتحذِّر من مكيافيل ، مُطلق حضارة شيطانيَّة تعبدُ **مامون**[2]) ، وحضارة روح الحقيقة (**ساتيا** : الساتياغراها أو سلطان الحقيقة « هو محاولة لوضع هذه الفكرة الهندية ـ الآريّة العريقة في كفة الميزان ، وذلك يجعلها تعارضُ كل ما يتراءى للوهلة الأولى ممثلاً للقوى المتفوّقة جداً ، قوى التجهيز العسكري والسياسي الرفيعة آلياً ، المعزَّزة صناعياً عند الأنكلو ـ سكسونيّين ، وآلة امبراطوريتهم العالميَّة) . من هنا ضرورة الرجوع إلى العمل السياسي ، إلى تحدِّي الواقع . وهنا بالذات يريد جنبلاط أو بالحريّ يتراءى لنا أنه أقلُّ مثاليةً في واقعيّته الثوريَّة التي تحمل مضمونَ اختباره للحقيقة والتحقـق . وعلى سبيل المثال نذكر إحدى تجاربه السياسية الخاصة بتطبيق منهج العمل المباشر في لبنان ما بين ١٩٥٧ و ١٩٥٨ : فمن تجربة **كتلة التحرر الوطني** عام ١٩٤٦ وتجربة **الجبهة الاشتراكية الوطنية** عام ١٩٥١ ، ينتقل كمال جنبلاط إلى تجربة **جبهة الاتحاد الوطني** عام ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ ، مستخلصاً منها العبرةَ التالية : « علينا أن نهيء لعمل مباشر أشد فعالية وأوسع انتشاراً محورُه وعمادُه الإضراباتُ الشاملة في المدن واستخدام التجمعات المسلّحة في الجبال والأرياف في آن واحد ، بعد أن يتمّ تحضير الرأي العام لمثل هذه الخطوة الثوريَّة ، وأن

---

(١) . K. Joumblatt : Démocratie Nouvelle , op . cit ., p. 66 et p. 69

(٢) علم الأسطورة السوريَّة : إله الثروات ، المشخّص لعبادة المال وسلطانه .

تعمد الأحزابُ والهيئاتُ والشخصيَّاتُ المعارضة إلى مقاطعة الانتخابات النيابية لتجريد الحكم من كل شرعية في ما بعد »[1] .

وعلى صعيد اختبار الحقيقة ، يستأنف جنبلاط نقد الدوغمائية المذهبية . ويعتبر كتابه في ما يتعدَّى الحرف[2] مساهمة بالغة الأهمية في نقد الفكر الأسطوري ـ الديني في المشرق العربي . ففيه يوضح جنبلاط أن غاية وضعه إبراز « اتجاهات واضحة لما نرتجيه للإنسان العربي وخاصة اللبناني من انعتاقٍ في مجال مواجهة إخوانه الآخرين ، وفي مواجهة الأوضاع الجديدة التي تعصف في الشرق وفي العالم »[3] . وفي معرض تشخيصه لما يسمّيه « مصيبة الأرض وآفة السماوات » ، يبيّن في المقام الأول خطر التبشير بأفكار ومعتقدات ومبادىء لا نكون نحن قد تحقَّقنا منها أولاً ؛ ويشيرُ في المقام الثاني إلى ما يترتَّب على الجهل أو اللاعقل من تعصُّب ، وما ينبثق عنه من وهم ، بحيث أن كلاًّ منا يتوجَّب عليه في حقلِ الأوهام أن يدَّعي « الرسالة » وأن ينتصب « رسولاً » ، وهو لا يزال ، علمياً ، في حيّز الولادة المعنوية . اننا نحتاج في هذا العصر إلى التحقُّق والتبلور والتلبُّس في الحقيقة ، الصدق الحقيقي مع ذاتنا . وهذا يوجبُ أن نعارض اللاعقلَ بالعقل ، وأن نتحقَّق من كل ما يتلبَّس في حياتنا مظاهر الحقيقة (راجع : أمحوتب ، ماسون أورسيل ، وطاغور)[4] .

وحين يستعرضُ جنبلاط إشكالات الإسلام والمسيحيَّة في القرن العشرين ، يركّز على ثلاثة مواضع للتعايش بينهما :

---

(١) كمال جنبلاط : حقيقة الثورة اللبنانية ، مرجع سابق ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(٢) منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي ، طبعة ٢ ، بيروت ١٩٧٨ .

(٣) في ما يتعدّى الحرف ، ص ١٠ .

(٤) كمال جنبلاط : في ما يتعدّى الحرف ، ص ١١ حيث يسترجع قول طاغور : « ان الله يطلب منّا أن نبني له هيكل محبَّة فلا يقدّم له البشر سوى الحجارة » .

أ ـ موضع المعتقدات : حيث الحجر الأسود يقابل الصخرة البيضاء .
ب ـ موضع التاريخ أو موضع التجمُّع البشري المشترك والاجتماع الحياتي على أرض واحدة .
ج ـ موضع الثقافة حيث الحضارة العربية الشرقية واحدة ، وحيث الحضارة العربية إسلاميَّةٌ منفتحةٌ على عالم المسيحية .

وبقدر ما يتمايزُ الاسلام والمسيحية في المشرق العربي ، يتلاقيان على الصعيد الثقافي ـ الاجتماعي : « فالزمانُ أي الفكر ـ ولا زمان بدون فكر أو مستقلاً عن الفكر ـ هو الوطنُ الحقيقي . وما كانت اللغة الواحدةُ المشتركة إلا الوسيلة والأداة لتعميم هذا الفكر التاريخي ولتقوية الرابطة الاجتماعيَّة التاريخيَّة وتنميتها وتجسيدها . فاللغة هي الحافظةُ الحيَّة للجماعة ، وعلى قدر ما تتصل بها ذاكرةُ الفرد ، يشعرُ المواطنُ بعمق ارتباطه وشدَّة اتصاله بالجماعة . لذا كان الذين يريدون عزلَ لبنان الحديث عن واقعة التاريخي وتراثه ، يتخبَّطونَ خبطَ عشواء ويستقطبون شتى الاتجاهات والميول والانحرافات ، في حيرة وفي شك وقلق دائم ، يتعلَّقون بالدين والطائفيّة واللغات والثقافات الأجنبيّة ليمحوا معالم اللغة المسيطرة والثقافة القائمة ، ويدعون جهارةً للعصبيَّة الطائفية وربَّما لعودة الإحتلال من جديد »[1] . لكن هذا كلّه لا يصمد على الصعيد الثقافي الاجتماعي ، لأن « النصراني شريك المسلم ، والمسلم شريك النصراني شاءَ أم أبى . لأنه في مرتبة هذا الإشتراك الحياتي الشامل في نواحي الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة ، لا يوجد تفريقٌ بين نصرانيّةٍ وإسلام ، بل كلهم مواطنون وكلهم بشر »[2] .

أما في موضع الحضارة فيمكن للمسلمين والمسيحيين أن يتعايشوا شرط أن يؤخذ في الحسبان أن الاسلام معتقد ديني وحضارةٌ في آن واحد ، وأن ينظر إلى

(١) المرجع السابق : ص ٣٧ ـ ٣٨ .
(٢) المرجع السابق : ص ٤١ .

المسيحية كما هي في الغرب حيث تم الفصلُ بين الدولة والدين ، بين الوطن والأمة المؤمنة ، وبين الحضارة والمعتقد إلى حدٍ كبير . والواقع أن هذا الفصل نسبي ، فالغربُ لم يعد يعبد الله ، وإنما يعبدُ مامون إله التقدُّم والمال[1] وهذا يعني أننا غير مخوَّلين حق الخلط بين المسيحية الشرقية العربية ومسيحيَّة الغرب ، ولا حقَّ التجاهل لواقع الحضارة العربية وكونها « لم تقتصر على الشعب العربي ، بل تجاوزت حدودَ الكيانات والهياكل القومية والعنصرية واللغويّة ، وشملت كالحضارة اليونانية ـ الرومانيَّة في ما قبل ولكن على نطاق أوسع وفي عمق خلاَّق أروع ، بلداناً وشعوباً وأمماً وثقافاتٍ متعدّدة ومتنوّعة »[2] .

ينتقدُ كمال جنبلاط الحضارة الغربيَّة مشدِّداً على الاضطهاد السياسي والمعتقدي الذي مارسه الغربُ ما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين ، في الداخل والخارج ، باسم النظريَّات الأوتوقراطيّة والكليّة والجماعية ، أو بإسم الدين والاستعمار والمال ، وحتى باسم الديمقراطيّة . ويلفت النّاس الى عدم تناسي هذا الاضطهاد الذي كلَّف الإنسانية عشرات الملايين من الضحايا ، كأن القتل والتعذيب والتنكيل أضحى مؤسسةً من مؤسسات الحضارة الغربيَّة القائمة[3] . الأمرُ الذي يدعو جنبلاط نفسه إلى قبول الإسلام الحنيف كهويَّة ثقافية شريفة : « علينا أن نقبل أن نكونَ وديعة الإسلام الحقيقي ، وهو بدوره وديعتنا في ما يتجلَّى فيه من قيم وحضارة في بلاد المشرق ، فنُسهم في رفع مستوى الإسلام العادي إلى مستوى الروائع التي أنتجها ولا يزال على مرّ التاريخ ، وأن ندخل مختارين فعَّالين في سياق مجرى تطور الجماعة في كل بلد عربي نحو علمنة الدولة واشتراكية الاقتصاد وازدهار الفن والأدب »[4] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٢ .
(٢) كمال جنبلاط : في ما يتعدَّى الحرف ، ص ٤٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

فلا شيء يتعيَّن أو يتحقّق فعلاً في العالم العربي المعاصر إلاّ بمقتضى تخطي التمذهبات الدينية وتعدّي جميع الآلهة الموثَّنة سياسياً. وتعدّي مثل هذه الآلهة معناهُ إعادة النظر في كل أيديولوجيَّات العرب الدينية والسياسيّة. وبروح نقديّة جذرية يتناول جنبلاط المسألة الدينية مؤكّداً أن الدين ليس في نهاية التحليل سوى جانب من جوانب التفكير العقائدي المُتخطَّى، وأنه فلسفياً «تعبيرٌ عن لحن من ألحان الوجود وموسيقى البعث والتكوين، والعودة إلى المصدر، والارتفاع الى الينبوع الذي انبثقت منه الآلهة والبشر على السواء»[1]. بتعبير آخر: «الدين ليس مجموعة إعتقادات Dogmes، بل نهج في الحياة وإتجاهُ عام في التفكير؛ إنه **اختبار روحي**: أما في الاختبار الروحي فيكون الإنسانُ بالنسبة إلى نفسه هو الشخص المُختبر، وغرضَ الاختبار وأداته في آن واحد [...]. ان مثل هذا المنهج يجعل حياة الأفراد الروحية حيَّةً متطوّرة، ويجعل المعتقدات الروحيَّة أيضاً حيَّة متطوّرة، لأن هذا النهج لا يربطها في النهاية إلاّ بالاختبار البشري الروحي المتجدّد والمتوضّح الحي، لا بالتقليد ولا بالإيمان ومضامينه، ولا بأية سلطة دينية مهما عظمت. ولا بأية نظريَّة أو نظرة جافَّة»[2].

ان جنبلاط الشهير بمواقفه الجريئة في كل الميادين يجدّد هنا الدعوة إلى العمل المباشر روحيًّا وسياسياً ـ في سياق إعلانه التحرير الشامل للإنسان الشرقي العربي من الآلهة ومعتقداتها ـ، ويُرجعنا في الوقت نفسه إلى التاريخ والحداثة: وفي المستوى التاريخي يذكّرنا بنظرية أبي يزيد **البسطامي** (المتوفّى عام ٨٧٤) الخاصة بحدادة النفس (**ظللت أربع عشرة سنة حدَّاد نفسي**)، ليبيّن لنا أن «العمل البشري أضخم مطرقة على سدّان الحياة، نستطيع بها أن نضعف أنانيَّتنا وأن ننمّي فينا بواسطتها مشاعر الإخلاص والتجرُّد والقوة المعنوية والتطلُّع إلى الأفضل»[3]. وفي مستوى الحاضر يعلن موقفه من العالم الجديد المتبدّل،

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) في ما يتعدّى الحرف، ص ١١٩.

ويستخلص العبرة الفلسفية من **تجربة العمل** : « لم نعد في عهد الإقليم الضيّق ومفهوم القوميَّة الضيِّقة والحدود التي لم تعد حدوداً بالنسبة إلى أحد » ، أي أننا نشهد نزوعاً من داخلنا إلى التوحُّد والانصهار (نموّ الوعي الأممي وعلمنة الدولة) ؛ وهذا النزوع يعلن عصر تلاقي الشعوب واتحادها من فوق الحدود ، عصر القارات وتكتُّل الأقاليم الواسعة نتيجةَ النضال الإنساني الأكبر . إذن في أيامنا هذه تتجدَّد ثورة العقل الشامل ، وتزداد وتيرتُها انطلاقاً من إنقلاب منظار الأشياء ، إذ أن دوران الأشياء هذا يجري على مرتكزٍ من الوعي والوجود فينا وفي الأشياء ، حقيقي ثابت أصيل[١] . على أن هذه الثورة العقلية الآخذة في التحقُّق والتعمّق فينا وحولنا ، تتكشَّف من خلال ذهنية تقدُّمية ، روح تقدميَّة وإشتراكية للعالم الجديد ، ومن خلال حلول عصر الإنسان محل عصر الفرد بحيث يتساوى **الوعي والحريّة** . وبتعبير آخر : عصرُنا هو عصر التوحيد العقلاني الذي يدعو ، في ما وراء الآلهة ودياناتها التي تمثّل شكلاً من أشكال التلحيد الأسطوري أو اللاعقل ، يدعو إلى عقل إختباري ومجاهد في سبيل وحدة التنوُّع[٢] . والحال ، فما العمل بالأديان وشواهدها الحيَّة ؟

يمكن للأديان أن تستمر بوصفها « ظاهرة اجتماعية وفكريَّة » تنبع من طاقة العقل وقدرته على التعبير الرمزي وخلق النظام العام المتمثّل بالأخلاق في مستوى معين ، والمتمثل في مستوى آخر بابداع القصص والأساطير والتصوّرات التي تحاول تفسير المجهول . وبالرجوع الى **يونغ** ، يرى جنبلاط أن العقائد الدينية كانت تنتسبُ عبر العصور الى تراكم المثالات الذهنية الجماعيَّة المشتركة بين جميع الشعوب في بداهة تصوُّر الفرد للأشياء ، وأنه لا مفرَّ من أن تتطوَّر هذه المدارك والتصوّرات الدينية وفق تطوُّر المعرفة العقلية ومفاهيم الاختبار العلمي ونظريَّاته المتقدّمة ، ولا بد من انحصار تصوّرات العقائد الدينيّة في

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٢) كمال جنبلاط : ثورة في عالم الإنسان ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي ، ط ٢ ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٩٢ .

نطاق خاص معيَّن كلما تقدَّمت المعرفة[1] .

إن حرية العقل هي أساس كل تطوّر ، وهي أهم من جميع المعتقدات وآلهتها ، أهم من كل النتاجات الدينية الاسطورية وبقاياها . ولا يمكن للاشتراكية في القرن العشرين أن تكونَ علميّة وثوريَّة إلاّ بقدر ما تُطلق حريَّة العقل ، المقياس الوحيد لحريَّات الشعوب ولقدراتها على تقرير مصيرها بنفسها ، والمشاركة ديمقراطياً في حكم نفسها . وهذا معناه أنّه يتوجب على الإشتراكية أن تتيح للجماهير المنظَّمة في نقابات وهيئات معنوية وثقافية واجتماعية إقتصادية ، الفرصة الفعلية للمساهمة ـ قبل الحزب نفسه ـ في الحكم الاشتراكي العادل : « إننا نتحرَّر سياسياً وقومياً عندما نؤمنُ بقيمة العقل وحده ، وقيمة الجهد البشري وحده ، وقيمة الكفاح وحده ، وقيمة التنظيم وحده ، وقيمة الصمت وحده »[2] .

من الواضح إذن أن الأمر يتعلَّقُ هنا بخمسة حدود/قيم (العقل ، الجهد البشري ، الكفاح ، التنظيم ، الصمت) يبدأ تحقيقُها من حاجة العرب إلى ثورة ثقافية . وهذه ثورةٌ من فوق تستلزمُها ثورتان مختلفتان ومتكاملتان : **ثورة النخبة و ثورة الشعب** . وينبّهُ جنبلاط إلى « أنَّ الأنظمة الاشتراكية ذاتها بحاجة إلى هذه الثورة الثقافيَّة ، إلى مثل هذا التركيز الشامل والكامل لثقافة هذا الكائن الحيِّ الذي مدَّته الطبيعةُ بالعقل ليعقلها وليعقل ذاته [. . .] . ومسلكُ سبر حقيقتنا هو التربية وهو الثقافة بألفها ويائها »[3] . ان ثورة النخبة والشعب ثقافياً هي وسيلةٌ لتطوير الماركسية واستكمالها ، لأنه لا يجوز للأيديولوجيا العلميَّة حقاً أن تتحوَّل في أي حالٍ من الأحوال إلى تمذهب عقائدي أو تكثُّف نفساني (تحوُّل العقيدة الى عقدة) ، أو إلى بنية شعورية انفعالية . فالأيديولوجيا العلمية هي

(١) كمال جنبلاط : مختارات ، منشورات الحزب الاشتراكي ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٨ .
(٢) كمال جنبلاط : مختارات ؛ ص ٤٠ (راجع : فريدريك انجلز ، جدليَّة الطبيعة ، ص ٦٠) .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٣ .

مذهبُ العقل الذي يختبر كل شيء ، ويعود دائماً وأبداً إلى حقيقة الإنسان ، إلى الواقع المُعاش حيث تتعيَّنُ المعاملاتُ والعلاقات بين الإنسان وبيئته . وبهذا المعنى « الماركسية نهجٌ في التحليل أكثر مما هي التزام في التعبير . ولذا توجَّب تطوير الماركسية ذاتها واستكمالها . ألم يقل ماركس : الإنسان أضخم وأثمن رأسمال في العالم ؟ »[1] .

وفوق ذلك كله ، يؤيد جنبلاط قيام ثورة ثقافيَّة في الإسلام . وهو من هذه الزاوية يقاربُ خطاب جمال عبد الناصر في دراسة بعنوان « عبد الناصر والاسلام » ، مسترجعاً هيرودتس الذي وصف الشعب المصري بأنه « الشعب الأكثر تديُّناً في العالم » ، ليطرح إشكاليَّة الثورة الثقافية عند شعب متديّن . فيرى جنبلاط أن الإسلام (دار الإسلام) هو جامعة ديمقراطية أبرز مزاياها الشُورى والحرية الدينية (لا إكراه في الدين) . ولا ريب عنده أن هذا الإسلام الديمقراطي والثوري صادرٌ عن تصوُّر علماني للدولة وملتزم بالمضمون الروحي المشترك بين القيم والمبادىء والسلوك القيمي ، وهادف إلى تكوين نظرة ثالثة جديدة أقرب إلى الصواب من غيرها من النظرات . وهذا الإسلام الديمقراطي الثوري هو أيضاً خطاب روحاني يؤسسُ السياسة على مكارم الأخلاق ويسعى الى التوليف الجامع بين أفضل ما في الدين كدين وأفضل ما في نظم الإنسان من إشتراكية تعاونيَّة للاقتصاد أو قومية معنويَّة وتضامنيَّة عضوية للمجتمع وعلمنة إنسانية لنهج الإدارة والسياسة والدولة[2] . وينتقدُ جنبلاط في عدَّة مناسبات الذهنيّة الأسطورية عموماً والذهنية السحرية ـ الدينيّة خصوصاً ، بحيثُ يضعُ جمال عبد الناصر في نطاق حضارة عالمية ثالثة ، ثلاثيَّة الأبعاد ـ روحية ، ثقافيَّة وسياسية . فيلاحظ أن « إسلام عبد الناصر كان إسلاماً تراثياً في المعنى الأصيل للكلمة ، لا إسلاماً معتقدياً في المعنى الضيّق للمفاهيم . إسلام عبد الناصر كان

---

(١) المرجع السابق : فيما يطور ويستكمل الماركسيَّة ، ص ٩٠ ـ ٩١ .
(٢) كمال جنبلاط : مختارات ، ص ١٤١ .

إسلاماً قومياً في القصد الجامع لمختلف الأديان والمعتقدات والمذاهب والفِرَق ، لا إسلاماً منزوياً في عصبيّته الذهنيَّة الاقليمية أو الشعوبيَّة المذهبية الضيِّقة . إسلام عبد الناصر كان إسلاماً متطوّراً ، لا يضع حاجزاً وفاصلاً وتناقضاً بين العلم والإيمان ولا بين الإيمان والعرفان الحكمي ، ولا بين الفلسفة والدين ، ولا بين روح الأنظمة والمفاهيم الديمقراطية والاشتراكية ـ ومن ضمنها الماركسية ، وسواها من التجارب التاريخيَّة »[1] . والواقع أن جنبلاط يضع **التوحيد العقلاني** في مواجهة **التلحيد اللاعقلي** ، لأن اللعبة الجدليَّة كلَّها تنحصر في تعاكس أساسي مُفترض ما بين العقل واللاعقل : « الإلحادُ الحقيقي هو في الاعتقاد بالمصادفة Hasard وفي تنظيم الفوضى Chaos في مجرى الأحداث وفي تسلسل بنى الأجرام والكائنات . وكثيراً ما نسمعهم يتحدَّثون عن التغيير والتبديل وعن إرادة التغيير والتبديل ، ويخلطون ذلك في تصوّرهم مع شرعة التطور الشاملة وأهداف هذا التطوّر وغايته الأخيرة ، وكأنهم يجهلونَ العلم تماماً »[2] .

إن العمل هو سبيل التحقُّق ، والتحقّق هو السبيل لاكتشاف معاييرالحياة الانسانية الثابتة : وعليه فإن الانسان لا يبدّل شيئاً إلا في مستوى الظواهر ، لأنه هو نفسه ظاهرةٌ من ظواهر وحدة معيَّنة تتعدَّاهُ ، وظاهرة محور نظامي يُفرض عليه مسارُ نموِّهِ الجسدي والعقلي ضمن إطار تخطيطه أو تصميمه الذي يدبِّرده عقل متجلّ قائم في كل شيء ، لأن العقل هو نظام الأشياء[3] .

أما الثورة الثقافية فتنطلقُ من مبدأ احترام الحياة ، احترام الآخرين (Ahimsa) ، من أدب الحياة ونظامها . لكن العربَ ما عادوا يحسبونَ حساب **الثقافة الانسانية** ذات المجلى اليوناني ـ الهندي ، الموجودة في تقاليدهم وحضارتهم الشرقية العربية الأصيلة ، والرامية الى تهذيب السلوك الانساني وصوغ فكرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٣) كمال جنبلاط : أدب الحياة ، ص ٦ .

أخلاق عقلانيَّة . ويُدخلُ جنبلاط تقاليد هذه الثقافة التهذيبيَّة في خطابه العقلاني بحيث يتنادى الفرد والجماعة ويتلاقيان في فلسفة الحياة . ومن هنا مسلك آداب الحياة التي يمكننا عرضها باختصار شديد وهي : أدب الدخول ، أدب الجلوس ، أدب المجالسة والمكالمة ، أدب السلام ، أدب الأكل ، أدب الشرب ، أدب معاملة الجسم (أي هذه الطمأنينة المستمرة المتّصلة التي تشعّ منها الأفكارُ والعواطفُ وتنبثق منها الأفعال ، وتنعكسُ فيها الصورُ الحسيَّة ، فلا ينقص معينها ولا يزيد ، ولا تتأثر بكل ما يخرج من الانسان أو يدخل إليه) ، أدب عيادة المريض ، أدب المراجعة ، أدب الجلوس في الأماكن العامة ، أدب النظر ، أدب السماع[1] . ويربط جنبلاط هذه الآداب الحياتية بمراجعه الفلسفية والصوفيَّة . فيحيلنا تارةً إلى المرشد شري أتماننداا من تريفندروم[2] وإلى القرآن الكريم ، وطوراً إلى البر شويتزر (الانسان الذي يفقد استعداده للتبصر يؤول به الأمر الى تدمير الأرض) وروجيه هاين (الربيع الصامت) وجان روستان (صوت عميق يدعونا إلى انقاذ الأرض التي يغتالها البشر ببطء) . ثم يكمّل لائحة الآداب الحياتية : أدب الشعور ، أدب الفكر (والفكر كالشعور هو منتدى واسع لأقنية توجُّهات نفسية نسميها العادات أو بذور الأفكار والعواطف Vasana كما تدعوها العلوم الهندية : كما تفكرون كذلك تصبحون ؛ وظيفتكم هي العمل ، وجدتم لتعملوا ، قُلْ اعملوا (القرآن) ؛ وأدب الانسان بالنسبة إلى الطبيعة الخارجية ؛ وأدب الصيام : « أدب الصيام في معناه الحقيقي هو أدب الحياة ، كل حياة . ففي صيام الفكر سعادةُ الجنان . وفي صيام الجسد صحة الجسد . والصيام في المعنى النفسي والخلقي الايجابي - أي في القصد الوجودي -

---

(١) يستذكر جنبلاط : أيفلين ، الكسيس كاريل ، آن وينغمور ، فيثاغورس ، هيراقليطس : « الذي يجب أن يكون الشفيع والمرشد الدائم لعلمائنا في حقل المادة وفي حقل الحياة والنفس والاقتصاد والسياسة والأدب والفن أو جميع مسالك المعرفة ومناهج العيش » (أدب الحياة ، ص ١٠٢) وكاربنتر وجان روستان .

(٢) أدب الحياة ، ص ١١٣

هو أن لا نتعلّق بشيء، أن لا تشدّنا رحى علائق الفكر والحواس، فنصبح كمن يحمل فعلاً وواقعاً الدنيا كلها على ظهره ؛ أدب الحياة ، ص ١٦٠) وبتعبير آخر أدب الصوم هو شرعة الحياة ، وهو الاقتصاد والتوازن ؛ وأدب الحب أو الحب المحرّر (مثال راما وسيتا اللذين يشكلان الحب المحرِّرBhakti ؛ وأيضاً مثال الحب والكره ، القوة الجاذبة والقوة النابذة ، راجع : أمبدوقليس) ، ويبقى أن نشير إلى أن الحب في مفهوم جنبلاط هو وسيلة التحرير الأفعل ، وهو الطبيعة أو الأم الإلهية التي تجمع في آخر كل دور بذور الوجود - مثالات الحياة ومثلها - وتخزنها في وجدان الإبداع (الكرما) ، لتواجه بها رغبة الاقتحام أو الافتراس في القرن العشرين[١] . وفي المقام الأخير يذكر جنبلاط أدب السياسة (راجع : الكتاب الأول ، الفصل الخامس) ، وأدب الحياة كلِّها .

وبعد ، فإن الهدف الأخير للثورة الثقافية هو معالجة الحصر والقلق بتجديد فرح الانسان ، هذا الفكر العاقل/المعقول . فبهذا الفرح العقلي المعبَّر عنه في عبارات بشعريَّة صوفيَّة وجدلية ، يغدو الناسُ مجدَّداً ، شُهوداً على وجودهم (Darshans) ، فيعودون إلى النُور العقلي مستأنفين وعيهم للثوابت الانسانية ، لهذا البيت العتيق ، رمز التوحيد المحض المستور بالشريعة الظاهرة[٢] وبالأساطير التي يتوجَّب أن يُعاد تفسيرُها في نور العقل (لأن العقل هو الشاهد على كل شيء) . ففي منظار جنبلاط ، ليست الرموز الشعرية والاسطورية إلاّ « خيول الفكر »أي خيول الأفكار والمشاعر والصور الحسيَّة ؛ في حين أنَّ العمل المحض يتطابق مع التوحيد المحض الذي تستوحيه الحكمة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ . راجع جاك بيرين : التيارات الكبرى في التاريخ العام ، الجزء الأول ، ص ١٩ .

(٢) « ذلك الذي تراه في الشمس هو أنا » (راجع : الأوبانيشاد ، في كتاب فرح ، ص ٤٩) أو « أن الكلمة هي حفيدة معرفتنا : فالكلمة تصدر عن الفكر ، والفكر يصدر عن الأنا الظاهر ، والأنا الظاهر يصدر بدوره عن المعرفة ، عن جوهر الحقيقة عينها » ، راجع : رامانا مهاريشي ، في فرح .

والحقيقة أن خيول الفكر هذه تستوجب إعادة تفسيرها رمزياً (مثال ذلك : الاشارتان الرمزيّتان إلى التوحيد المصري القديم : **الكا** KA هو العنصر الإلهي في كل شيء ، **والنون** NOUN بحر الهيولى النورية الأولى ؛ واجتماع الكاف والنون (كُنْ) هو رمز الكينونة والإبداع الذي يمكنُ إعادة قراءته قرآنياً (كن فيكون) وصوفياً (حيث **الأوم** OM,AUM ، الصوت المبدع يمثّل صورة المُرشد الحكيم ، صورة القلم (The heart) ، العقل الأرفع ، القلم القرآني (نُون والقلم وما يسطّرون) ، فإذا بالعقل الأرفع يُعبِّر عن المحمول المعرفي للذات ، بينما **الأتمان** ينشد جوهر الحقيقة ، ذات الإنسان[1] ، وكذلك يمكن أن نقرأ هذا الرمز توراتياً (خلق الله الإنسان على صورته) وجدلياً (راجع ماركس : وخلق الإنسانُ الله على صورته) أو هرمسيّاً (اللطيف والبسيط والكثيف) وأرسطوطاليسياً (الكون ، الطبيعة ، الخ . .)[2] .

ولا يكتفي كمال جنبلاط بهذه القراءة الجديدة للرموز ، بل يدعونا إلى معاودة انتاجها حيثما وجدنا أنفسنا عاجزين عن التعبير بعبارات محض عقليّة . بكلام آخر نقول : إن جنبلاط ينكبُّ على عقلنة الرموز الشعرية والأسطوريّة . وهناك مجموعتان شعريّتان (فرح بالعربية ، و Ananda - Félicité بالفرنسية والانكليزية) يقدّمها جنبلاط على التوالي كمثال للعقلانية العرفانيّة والشعرية . وفي هذا المضمار يبدو جنبلاط « مُعلّماً » أو حكيماً عربياً ومُرشداً عالمياً . لكن مشروعه الرامي الى عقلنة كل شيء (الخطاب السياسي والخطاب العرفاني/الشّعري) إنما ينطلقُ من العقل الذي « كانت نظرتُه تختبرُ نورَه الخاص »[3] ويصل إلى المتحرّر الحي Jivan Mokta[4] . وعلى هذا النحو تجري

---

(١) راجع : كونفوشيبوس ، تشيانغ تسي ، راما كريشنا ؛ فرح .

(٢) V. Max Guillement : Le message spirituel de l'Egypte , les textes des Sarcaphages : ورد ذكره في كتاب فرح .

(3) K. Joumblatt : Ananda - Félicité , op. cit., p. 9.

(4) Ibid ., p . 11 .

محاولة جنبلاط لجعل خطاب العقل خطاباً عالماً شاملاً ، متضمّناً ما كان يُعرف في الماضي وفي غير مكان بأنه موضوع اللاعقل/أو نتاجه . بكلام آخر نقول إن اللاعقل ، هذا الوهم البشري الديني والأسطوري على السواء ، يتوجَّبُ عليه أن ينزل إلى ميدان التفسير العقلاني الصِّرف . وأن يعود في الوقت نفسه إلى مصدره الوحيد : العقل التوحيدي .

لننظرْ عن كثب في معقوليّة خطاب جنبلاط الشعري ، يقول[1] :

« جيفان موكتا وضع يدَهُ عليَّ
ودخل أنايَ الفقير في الغيبوبة والسَّلام .
ولم أعد أفتكر بنفسي ،
لم أعد أفتكر بغيره .

جيفان موكتا مرَّ أمامي ،
على طريق المحبَّة ، وتبعته .
لأنه هو نفسه أو قد فيَّ
المصباحَ الذي يمحو النسيان » .

إن هذا المتحرّر الحي نجدُه في كل مكان ، خصوصاً في الرؤ ية أو المشاهدة العقليَّة للعالم . فهو يتفحَّص النَّظر في نُور العقل ، الحكمة العميقة : «إن الجاهل يخلط وجوده الخاص مع اللون الذي يلوِّنه. والانسانُ الحكيمُ هو المتحرّر ، بوعيه ، من كل إلتباس : فهو يعلم أنه ليس أكثر من بلّور »[2] . والخلاصة أن هذا المتحرّر الحي لا يجوز له الإنجرار الى الضلال . إذ أنه مدعو دائماً إلى العيش وفقاً لشريعة التطور الصحيح :

---

(1) Ibid ., pp . 11 - 12 .

(2) Ibid ., Voir , 1955 , p . 12 .

«دعوا الأمور تجري مثلما تجري الأحلام ،
دعوني أموت ودعوني أنبعث ،
لأنني في كل آن أموتُ وأنبعث في الوجود
مستغرِقاً في المُطلق دونما حلم »[١] .

كما أن الحيّ المتحرّر مدعوّ لكي يبقى واحداً في اختبار التحقُّق الذاتي الذي يرمز جنبلاط إليه بزهرة اللوتس : « الأشياءُ والأفكارُ تنفصل عن الكينونة . الأشكال تغورُ وتتلاشى . وكل شيء يصمت : تمر زهرة لوتس في حديقتي »[٢] . وحديقة جنبلاط هي رمزُ العقل المتحقق بذاتِهِ ولذاتِهِ ، وعلامة العقل المحدَّد هنا والمرموز إليه بمسار الحدود الخمسة لزهرة اللوتس . فالعقل يحبُّ ذاته دائماً وأبداً ، لكنَّه لا يحتاج إلى « قناع ذهبي » ليكون محبوباً . إنه يحبُّ ويعمل مباشرة :

« إنَّهم يحبّونني لأنهم يرون فيَّ شيئاً منكم يا مولانا(*)
يسطعُ من خلال وجهي .
إنهم يحبّونني لأنني لست في الحقيقة
يا مولانا ، سوى سرابكم الخاص »[٣] .

إن العقل أو السيّد الحر الذي يعيش مباشرةً حبَّه للحقيقة الأخيرة ، هو في آن عقلٌ سعيدٌ ومسالم . فهويَّته رفيعة ، حيث الذات تتأمل الذات ، بدون أقنعة ولا منامق :

« الموتُ في نور المعرفة الهادية

---

(١) Ibid ., 1957 , p . 19 .

(٢) Ananda - Félicité , op . cit ., p . 23 .

(*) المولى هو العقل .

(٣) Op . cit ., 1958 , p . 28 .

هو الإنحلال في السَّلام
مثلما تنحلّ لعبةٌ من ملحٍ وسط الأمواج
لتتحول وتبقى البحر كما كانت في ديمومتها » .

« هل تحقّقت أيها الانسان ؟ ـ ماذا بقي مني لأتحقَّق ؟ »(١) .

والحال ، فإن العقل ، هذه الحكمة المتحقِّقة في الفعل وفي العمل المباشر ، يَرمي دائماً وأبداً إلى بلوغ اللامتناهي ، ما وراء الوجود والدثور ، لأنه هو هويَّة الإنسان الرفيعة ، وهو الذات بالذات :

« لأن ذلك الذي يحيا في داخلي يتعدَّى كل وجود
حيث يتوحد الوجود والحياة ،
ولأن العدم هو من لغو الكلام
كيف يمكن لكل ما يعبر أن يكون موجوداً ؟
. . . لأنني أنا مرآة ذاتي .
ولأن اللعبة هي التي تفصلُنا وتجمعنا .
. . . وإذا سقطت همسةٌ من شفاهي المظهريَّة الخالصة
فإنما تكونُ الصَّوتَ الساطع للأوم الأبدي
حيث يتجلَّى الوعيِ / النُّور »(٢) .

إن جنبلاط وهو يؤكد أطروحة نيتشه حول « موت الله » ، إنما يسترجع لحسابه إماتة اللاعقل (عبادة الوهم) ، ليعلن المولد السلالي للعقل التوحيدي أو ليفكَّ رموز الحياة السعيدة ، المسالِمة والفرِحة ، حيث ينطلقُ فرحُ الانسان وتحرُّره من هذه « المرآة الطاهرة » للهويَّة الرفيعة ، ويواصلان ابتكار هويَّة ثقافيَّة وتاريخٍ لهذا العالم الذي يريده جنبلاط على قياس عقله :

(1) Ibid .. 1958 - 1959 . pp . 31 - 38 .

(2) Ananda - Félicité . op . cit. 1964 . pp . 42 et 45 .

« حقاً ، ماتت الآلهةُ كافَّةً ! وقد دقَّ جرسَها
الحكيمُ المستقيمُ ، بِنَفَسٍ أصليٍ أصيل .
(. . .) وما ضَيفُ عقلي في مساءِ القطاف ،
وفي صرخته ، سوى الطفل الذي يمزّق الحلم »[1] .

ومع فجر العقل :

« اكتشفتُ الذاتَ ، جوهر الذات وكل ذات .
فما الأنا بشيء أكثر من ظل عُقاب »[2] .

هذا الأنا الأناني هو أنا وهمي يجب أن يُنسى لكي يتمّ الكشف عن **الأنا المحض** ، الذات/الفاعل (Le Je) ، حيث « يتأمل الفاعل ذاته في عُري الرفعة » ، ويُمجِّدُ العقل ، « الطفل الخالد ، الجوهر الفرد لكل البنى » ، هذا الصوت المُبدع الذي يتجلّى ويتنزَّل شاهداً وحيداً على العالم وتاريخه :

« الولادةُ هي الموتُ في وعي الكينونة ،
الذاتُ المطلقة تتجلّى في صورة شخص ،
وتتواصلُ اللُعبةُ دون التمكُّن من الانبعاث
بدون الحجاب الخادع للفكر الذي يسطع .
(. . .) لأن الأنا الظاهر هو ذاته مترفّع ،
وهو ليس سوى الشاهد على الحاضر المتلاشي .
وبلا جسم وبلا فكر ، وفي عريه بالذات
يشفُّ وينصهرُ في الأنا الإلهي الحق »[3] .

---

(1) Ibid., 1972, pp. 48- 49

(2) Ibid ., 1972 . p . 51 .

(3) Ibid ., 1973 . p . 55 .

الكتـــابُ الثالـــثُ
حدودُ العقل في السياسية

مدخل إلى فكر غير إيديولوجي

إن النَّظر إلى فلسفة جنبلاط من منظار العقلِ التوحيدي لا ينفي وجود فلسفة مختلفة اخرى يمكنُ تسجيلها على سجـلاَّت اختباره السياسي . فخطابُ جنبلاط السياسي يضعنا على الطرف الآخر لخطابه الصوفي ـ العرفاني : إنها نُقلةٌ من الماوراء والمافوق الى الموجود هنا ، ومن المجرَّد الذهني إلى المتعيَّن الحسّي . إلاّ أن هذه النقلة لا تتحقَّقُ بدون بعض المسائل الكبرى : هل يمكن لدعوى الفيلسوف الجنبلاطي الذي لا يتوصَّل إلاّ لحكم مثالي يتعارضُ فيه الجهادُ الأكبرُ والهُويَّة الكبرى ، هل يمكنُها ان تصلح لشيء ما في السياسة ؟ وعليه ، هل يمكن الكلام على عقل او فكر سياسي يكون فعلاً وحقاً غير ايديولوجي ؟

يقول جنبلاط إن خطابه الفلسفي السياسي لا يقبل التحـوُّل إلى أيديولوجية تتنزَّل بكل بساطة من معرفة سياسية حزبيَّة حصْراً وتحديداً . ففكرُ جنبلاط هو أيديولوجي ، ذاتي أو شخصاني تماماً في مستوى الإختبار السياسي ، وهو عرفاني أو تصوُّفي في مستوى الإختبار الفلسفي ، وهو أخيراً واقعي أو جدلي في ميدان العمل المباشر . والمقصود إذن هي ايديولوجية « جديدة » في المشرق العربي ، لكنَّها « كلاسيكية » في العالم . فهذه الأيديولوجيَّة تطمحُ للمضي إلى ما وراء كل الايديولوجيَّات الماضية والحاضرة ، سواءٌ باسترجاع مسار تكويني عقلاني للخطاب السياسي ، أو

بالانكباب على قلْب لعبة هذا المسار وحدودها ، قلباً متوافقاً مع الطمـوح الى إعادة اختبار الاختبارات الإنسانيّـة المتداخلة . وهـذا معناهُ ان اختبـار جنبلاط الثلاثي الأبعاد ينفتح على أفق معادٍ للتمـذهب والتحزُّب العـاديّين . فالمسـألة الرئيسة هي تغيير وظيفة الايديولوجية ذاتهـا ، بتجديـد خطاب جنبـلاط نفسه ، وعندئذٍ نتسـاءَل عن جدوى تـربية المحـازبين والجماهيـر عقائـدياً ؟ إن سؤالاً كهـذا يتضمَّنُ بدوره سؤالاً جـوهريـاً آخر : ايـة معرفـة يتوجَّبُ تلقينُهـا للناس حـاضـراً ومستقبـلاً ؟ إن الغـاء الارتهـان السيـاسي يشكّـل جـوهـر المـراهنـة الجنبلاطيَّة والحامل المعرفي النَّقدي لنضاله ضد الايديولوجيَّـات والمعتقدات المتمذهبة . فالنضالُ السياسي هو بحـد ذاته عـاملٌ حـاسمٌ في مسار التكـوين المعتقدي أو المذهَبَة . وبقدر مـا نصرُّ على تثقيف العقـل السياسي دون أدنى التجـاء إلى المذهَبَـة ومثلنة بعض المبـادىء ، أو إلى العصبيَّة الحـزبيـة ، ألا نخشى من التـوصُّل إلى نـوع من الفكرانيَّـة أو السلطة الفكريَّـة المستبدّة التي انتقـدها جنبـلاط بنفسه ونـدَّد بها ؟ إن منـظار جنبلاط هـو على الـدوام منـظار ثنـائي ؛ وكلما غضضنـا الطّرْفَ عن هـذه الثنائيَّـة نخشى ألَّا نُـدرك معـطيـات المُساءَلة الخاصة بجنبلاط نفسه أو بحزبيّته الجنبـلاطيَّة ، فهـذه الثنائيَّـة تكمن في امتلاك ايديولوجيَّة مختلفة لمواجهة الايديولوجيَّات الأخـرى ؛ وتكمن أيضاً في الاعتقاد وعدم الاعتقاد ، أي في مذهَبَةٍ تُنافي المذاهبَ المتحجّرة . ولكن لماذا هذه اللعبـة ؟ لأن الطبيعي ومـا فوق الـطبيعي ، المعقول والـلا معقول ، حاضران دائماً هنا وهناك . وأما ذلك الذي يـرغب في ان يكون « متحـرّراً من كل وهم » أليس هو في الوقت نفسه سجينـاً ، حقاً ، لـوهم ما يسمَّى بـالتحرُّر الشامل والمطلق ؟ إن جنبلاط يحلُّ هذه المسألة برسم خط فاصل بين الحقيقة النسبيـة (عند الانسـان ذي العقل العـادي) والحقيقة المـطلقة التي ينشـدُهـا العقل غير العادي . لكن الانسـان غير العادي ومـا يسمّيه حقيقـة مطلقـة ، هل يوجدان فعلاً وأين ؟ أم أن الأمر لا يتعدَّى نطاق لعبة مفهوميَّة ، مفهومة ؟

في السياسة يكتشف جنبلاط حدود عقلانيّته المطبّقة على واقع ، وحدود

واقعيّته ـ المثالية ، الموسومة بـأنها واقعيـة فاعلة . وهـو يدرك ، فـوق ذلك ، ضرورة توسيع حدود الترشيد السياسي ، سواءً بدفعه إلى العرفان الصوفي ، أو بعقد قران مثـاليَّة الأمس على واقعيَّـة اليوم . ولكنَّ هـذا الهرب من الـواقع ألا يفضي الى تـوليد روحـانيّة مُفـرطة أو عـرفانيَّـة توصف بـالـواقعيّـة والتـطوريَّـة والحياتيَّة ؟ ان المقصود بالمعنى السيـاسي الدقيق طـرحُ أيديـولوجيَّـة لا تكونُ قميصاً موقَّتاً ، يتوجَّب سقوطها أو إسقاطها خـلال تجربـة أخرى تسمَّى تجـربة الهـويَّـة الكبـرى (العقـل الأرفـع) . فـالنقلة من الجهـاد الأكبـر إلى التحقق (الهويَّة الأرفع) ألا تعني التراجع من الجماعي إلى الفرداني ، ومن التاريخي إلى الغيبي (مُغيِّب التـاريـخ) ؟ إن السيـاسـة المختلفـة ، في منـظار فكـر توحيدي ، تنصهرُ في مصهر جامع بين الروحي والاخلاقي والاجتمـاعي الخ . وهـذا هو المعنى الممكن لعقيـدة تريـد ان تكون أكثـر إنسانيـة . فهذا الأكثـر الذي يشغل جنبلاط في السياسة ، هو المعادل المساوي لفرضية « ما يتعدَّى » في التصوُّف ، لكنّه في الوقت نفسه القـوَّة المستورة التي تـدفعه في كـل سبل النقد الانتقائي، ومسـالك التجميـع والتوفيق والتسليم والـرفض . ولكن في ما يتعدَّى هذا « الأكثر إنسانيَّة » كيف يمكن للإنسان ان يكون إنساناً ، وأي إنسان سيكـون مقصوداً عنـدئذٍ ؟ وكيف يمكن ، مـع هذه الـروحانيـة المفرطـة ، أن ندَّعي حقاً في عقلانيّة تطبيقيَّة ؟ ما أكثر المسائل التي تطرح ويتجدَّد طرحُها : إننا أمام عـالم معقلن ومنفتح على ثنـائيَّات ممكن خفضُهـا / وغير ممكن الى الواحد ـ الأحد . وفي المقابل ، فإن السياسة بـدلاً من حصْر حقـل عملها في الملمـوس والمباشـر المتعيَّن ، تنفتح على عـالم أكثـر تكثُّفاً وتنـوُّعـاً حيث لا تشكّلُ المعرفةُ السياسيَّة سوى جزء أو قطعة غيار . ولكي نـدرك حدود إسقـاط كهذا ، أو امكان تـطبيق عقلاني لمشـروع كهذا على السيـاسـة ، لا منـاص لنا من تصنيف مفاهيم جنبلاط الاساسية ، وتحليلها ونقدها : الهويَّة الايديولوجيّـة للنضـال الوطني ، صـورة الديمقـراطية « الجـديدة » ، الإصـلاح والتشـارك ، وأخيراً حدودِ التقدميّة الاشتراكيّة الثورية . سنـرى في الفصول القـادمة صـورةً

عن إشتراكية صوفية آسيوية تتجلّى ، وهي ترفضُ التمذهب والتحجُّر الفكري ، كأنها إشتراكية عالمةٌ أكثر ، انسانيّةٌ أكثر ، ومصرَّةٌ على معرفة كل شيء لكي تتعرًف إلى نفسها في « حقيقة الحق » !

١٢ ـ الأيديولوجيَّة والنضالُ الوطني

(أ) مِمَّ نُحرِّرُ القوميَّة ؟
(ب) مرتكزات القوميَّة على المشرحة
(ج) مجتمع منقسم ، أمّة موحَّدة ؟
(د) ما جدوى الطائفيَّة ؟

يطمحُ توحيدُ جنبلاط إلى أن يكون ، مع الحفاظ على طابعه الصوفي ـ العرفاني ، خطاباً تاريخيّاً يستخدمُ جدليَّات العمل المباشر . فهو يضع ، في مواجهة الاسلام والمسيحيَّة المحفوظَيْن في مذاهب وطوائف ، توحيدَهُ الايديولوجي بمواصفاته الانسانيَّة والقوميَّة والاشتراكية . ومثال ذلك ان جنبلاط على امتداد نضاله الوطني (الاصلاحي والثوري) الطويل ، يبشّرُ بثقافة جديدة ، ثقافة العقل ، وينبّهُ في الوقت نفسه إلى تأثير الهويَّة الثقافية في مسار النضال الوطني التقدُّمي . فعنده ان نضالاً بغير هويَّة هو لا معنى . فلا نضالَ أبداً لأجل النضال ، وانما لتحقيق شيء ما يتعيَّنُ في التاريخ . والتسييسُ هو انتقالٌ من المجرَّد الى الملموس ، مما وراء التاريخ إلى التاريخ . **فلغة السياسة هي تاريخ وعمل** ، والوضع اللبناني يقدّم عدَّة نماذج للنضال ، تتراوح بين « الطائفي » والوطني ، بين الثقافي والاجتماعي ، كما تتراوح بين السياسة الدينية والسياسة اللادينيَّة ، وفي وضع كهذا يتساءَل جنبلاط عمَّا إذا كان ممكناً وضع وتطبيق استراتيجية نضال سياسي ؟ ويجيب : ان ذلك ممكنٌ بشرطين : أولهما الابتعاد عن كل لفظيَّة غيبيَّة وعن كل مصطلح كلّي ، وثانيهما تصميم خطة عمل سياسي واقعي/قابل للتحقيق . إن جنبلاط لم يتحدَّثْ أبداً عن استراتيجية بالمعنى الدقيق للكلمة ، لا سيما في مفهومها العسكري . لكنَّه يذكر فقط ضرورة التسلُّح بميثاق سياسي ، بعهد ومرشد

نـظري ، بخطة عمـل وبـرنـامـج نضـال ، أي التـزوّد بمجمـوعـة تـوجيهـات ومبـادىء . وذكرهُ هـذه الضرورة يكشفُ لنـا اللثـام عن وجـه معين من واقعيـة جنبلاط وتجريبيّته العقلانيَّة (عمل مباشر = عقـل مباشـر) ، لكنّه يخفي قلقـاً عميقاً في مواجهة الواقع الذي نجدُه ، في هذا النص أو ذاك ، متعالياً/ممثولاً أو حتى متمذهباً ، ان لم يكن ذلك في خطاب جنبـلاط نفسه فعلى الأقـل في الخطاب الجنبلاطي الرائج ، فالقول بعقيدة للنضال الـوطني معناه القـول أيضاً بانتاج ايديولوجية « قومية تقدمية » ، أيديولوجية مناهضة لايديولوجيَّات أخرى ، وفي مقدّمتها الـطائفية ـ بـوصفها أيـديولـوجية مغلقـة ومحافـظة تسير في مسـار معاكس للتوحيد الانساني/ الثقافي الذي يقومُ عليه خـطابُ جنبلاط السيـاسي والتوحيدي .

(أ) مِمَّ نُحرِّرُ القوميَّة ؟

يُشير جنبلاط في عدَّة مواضع إلى اننا ما زلنا نعيش في العصر الذهبي للقوميَّات أو للأيديولوجيَّات القوميَّة . وفي آن واحدٍ نجد نفسنا أمام مستويين من الملاحظة : ملاحظة « الوطنيَّة » اللبنانية المعاصرة بوصفها جزءاً عضوياً من القوميَّة العربية ؛ وملاحظة القوميات المعاصرة الأُخرى . لكنَّ هذين المستويين يتشابكان في خطاب جنبلاط الذي سنقوم بتناوله على قاعدتين : قاعدة الموضوعات وقاعدة الوقائع الزمنيَّة .

ففي نص سياسي[1] يعود الى العام ١٩٥٠ ، يُشدِّد جنبلاط على **هُويَّة لبنان العربي** في مواجهة ما كان يسمَّى « **لبنان اللبناني** » . وقبل ذلك بعام واحد ، كان قد أثار مسألة الإسلام العربي في بلد متعدِّد الطوائف ، منقسم على الأقل بين تركيبتين دينيَّتين ، احداهما إسلامية ، والأخرى نصرانيَّة . وفي استهلاله لهذه المساءَلة يقول : **العروبةُ** في مفهومنا رابطةٌ حضاريَّة، حضارة أكثر مما هي قوميَّة بالمعنى الصحيح ، إذْ ما من أمة في العالم شملت أو يمكن ان تشمل هذا الامتداد والانتشار الكبير جداً لمختلف الشعوب والبلدان . وهذه الحضارة

---

(١) كمال جنبلاط : الحزب التقدمي الاشتراكي والقوميَّة ، صحيفة **النهار** ، ٢٩ و٣٠ أيلول (سبتمبر) ، والأول من تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٥٠ . راجع ايضاً : **مخطوط لبنان واقعه ومرتجاه (١٩٤٩)** محفوظات الحزب التقدمي الاشتراكي .

تستندُ إلى مقوّمين بارزين : الدين واللغة ، وكذلك معالم البداوة المتبقيَّة في العادات الاجتماعية وفي الاقتصاد والسياسة ؛ فالبداوة ونصف البداوة هما الغالبتان على الشعوب العربية . والدين الاسلامي لا يكفي لتحديد العروبة . فكل مسلم ليس بعربي . بل اللغة ايضاً هي عنصر ضروري لهذا التحديد : لغة الضاد . فكل من تكلَّم لغة الضاد وكان مسلماً من حيث المعتقد أو من حيث التراث فقط أي طابع التبدِّي دون المعتقد ، كان عربيّاً[1] .

يترتَّب على ذلك أن العروبة من حيث هي حضارة لا يمكن ان تنفصل عن الإسلام ، وإلاّ أضحت هذا الاطار السياسي الفارغ من كل عمق تاريخي وتكاثف تراثي . ويلفتُنا جنبلاط إلى أن « كلمة القومية ذاتها بمدلولها الحاضر هي غير موجودة في قواميس اللغة العربية ، وانها ابتكرت لهذا المعنى في منتصف القرن التاسع عشر تقريباً » . ويضيف ان « مشكلة الأقليّات المعتقديَّة أو الفكرية في الشرق العربي قائمةٌ على ان تقبل ان تكون أو لا تكون مسلمة بالمعنى الذي أشرنا إليه ، أي ان تشارك الإسلام في بعض مفاهيمه للأشياء ومشاعره وخاصة تصوُّره إياها وتعبيره عنها . وقد تكون مشكلة الحاكمين للدول العربيَّة في مقابل ذلك ، ان يعدلوا عن سياسة الصهر الكبْتي المفروض وقطع الرؤ وس ، وان يعتمدوا مبدأ تنمية الرؤوس وتعاونها الحر في الانسجام ، لا في تساوي الاكراه والانعدام أمام سلطان الدولة »[2] . والخلاصة المُحكمة هي أنه لا سبيل للانصهار الحقيقي دون الرجوع الى الإسلام الحر المتفتح .

إن إشكالية الإسلام العربي ، شيمة كل معتقد اشكالي ، تكمن في كون الإسلام يجب ان يكون ديناً متحرّراً ومُحترِماً جميع الثقافات أو المراجع الثقافية الأخرى ، وأما اللبنانيّون فلا يخفى عليهم « انهم مرتبطون بالعالم العربي

---

(١) كمال جنبلاط : لبنان واقعه ومرتجاه ، ١٩٤٩ ، ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ .

وبجوارهم بشكل خاص ، بهذه العروبة او العربيَّة - بمعنى القاسم المشترك والصفة العامة الشاملة ، مع بقاء كل شعب عربي على ولائه الخاص »[١] .

وفوق ذلك ، يعتبر جنبلاط أنّ هذه العروبة أو هذه القوميّة العربية يتوجَّبُ عليها ان تعبرُ المفازة الايديولوجية لترقى إلى مرحلة القوميّة المؤسسيَّة (بدءاً من تحقيق الاتحاد الجمركي العربي والاتحاد الاقتصادي العربي اللذين سيكون لهما دورٌ خلّاق وحاسم في قيام صناعة عربية) : « على العروبيّين الاتحاديّين أن يبدأوا من هنا [من هذه القاعدة الاقتصادية الصالحة وحدها لتأسيس عروبة ملموسة ، تاريخية] لو شاؤ وا وقصدوا الفكرة العربية المجرَّدة من كل خيال ، لا أنْ يحاولوا تشييد الهرم على رأسه » و « كان عليهم ان يحافظوا على مؤسسة الجامعة العربية وعلى مبدأ مساواة الاعضاء فيها وعلى روح التفاهم والتعايش السلمي »[٢] .

وعليهم ، فوق ذلك ، ان يقدّروا ويثمّنوا دور لبنان في بعث اللغة العربيَّة وفي إطلاق حركة التحرّر العربي السياسي . فلبنانُ الحديثُ « بدأ حركة التحرّر العربي السياسي وعرف كل الحركات التوحيديَّة العربيَّة ، إن لبنان كان وطن كل فكرة عربية تقريباً وقبرها في آن واحد ، إذْ لم ينجح حزبٌ إتحادي عربي واحد في هذا البلد [حتى العام ١٩٤٩] ، كما أنه أيضاً لم ينجح حزبٌ عربي واحد في تحقيق أية وحدة سياسية خارج هذا البلد أيضاً »[٣] .

ولإبلاغ مفهومه الخاص بالعروبة الى الجماهير اللبنانية ، صاغ جنبلاط وأطلق سلسلةً من الشعارات والتوجّهات الفكرية المتعلّقة بهويّة« لبنان العربي» السياسيّة والثقافيَّة . وقبل انتقالنا إلى تعريف جنبلاط لـ « القومية العربية التقدمية والمتحرّرة » ، سنحاول استعراض شعارات العروبة التي يبلغ عددها ١٧ ، وتشكّل ٢٠٪ من شعارات الحزب التقدّمي الاشتراكي ، والتي تقدّمُ لنا

---

(١) جنبلاط : لبنان واقعه ومرتجاه ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨ .

مفاتيح « قاموس قومي عربي » على الطريقة اللبنانية :

١ ـ قوّتنا عروبتنا ؛ ٢ ـ عروبة متقدّمة ؛ ٣ ـ لبنان : كيانهُ عروبته ، تاريخه عروبته ، مصيره عروبته ، سياجه عروبته ؛ ٤ ـ لبنان : ميثاقه عروبته ، استقلاله عروبته ، وحدتُه عروبته ؛ ٥ ـ كيانُنا عربي ، تاريخنا عربي ، تراثنا عربي ؛ ٦ ـ وطنية لبنانية : قومية عربية ؛ ٧ ـ يا أحرار العرب اتّحدوا ، يا عمّال العرب اتّحدوا ، ٨ ـ [لبنان] قومُه عرب ، كيانه عربي ، امراؤه عرب ، تاريخه عربي ، ميثاقه عربي ، مصيرُه عربي ؛ ٩ ـ قوميّة منفتحة : وطنيّة متيقّظة ؛ ١٠ ـ رجال العرب رجالُنا ، آمال العرب آمالنا ، انتصاراتُ العرب انتصاراتنا ، أهدافُ العرب أهدافنا ؛ ١١ ـ امة واحدة من الخليج الى المحيط ، شعب واحد من المحيط الى الخليج ؛ ١٢ ـ حضارتنا الشرقية وتراثنا العربي ثروة لا تنضب ؛ ١٣ ـ صحّحوا تاريخ لبنان المزوّر : لبنان إمارة عربية مستقلة قامت على هذا الشاطىء منذ إثنتي عشر جيلاً ؛ ١٤ ـ القوميَّة المنعزلة (الانعزالية اللبنانية) أنانيَّة هدّامة ، والقومية المنفتحة مسلَكٌ للبناء ولتطور الشخصيَّة واكتمال معالم الإنسانيَّة ؛ ١٥ ـ منعتُنا في وحدتنا الداخليَّة وعروبتنا ؛ ١٦ ـ النفط العربي للشعب العربي ؛ ١٧ ـ طريقُ الخلاص لشعب لبنان من التفرقة الطائفية ومن التناحر هي العروبة .

نكتشفُ في لوحة الشعارات هذه موضوعتين متلازمتين : العروبة الحازمة واللبنانية التقدمية . والحال ، ممَّ يتوجَّبُ تحريرُ العروبةَ واللبنانيَّة ؟ بتعبير آخر نقول : ما هو قوامُ هذه المزاوجة ما بين القومية العربية والوطنيَّة اللبنانيَّة ؟

في رسالة توضيحيّة[1] ، يشير كمال جنبلاط إلى أن القومية المتحرّرة تقومُ على ركنين هما الحبّ والخير ؛ فهل هذا معناه العودة إلى قومية اخلاقية ـ دينيَّة ؟ هناك مَنْ اتّهم كمال جنبلاط بأنه تكلّم ، بلهجة غامضة ، عن لبنانية ذات

---

(١) صحيفة النهار ، مرجع سابق ، ١٩٥٠ .

صبغة عربيـة ، عن قوميـة شرقيـة ، وعن قوميّـة انسانيـة . ويدفـع هذه التهمـة موضحاً ان قصدَهُ هو إبراز الهوية الثقافية للتقدمية الاشتراكية من جهة ، وتحديد مفهوم النضال الوطني التقدّمي من جهة ثانية .

عـلى صعيد **الهـويّة الثقـافية** يشـدّد جنبلاط عـلى مصادر الحـركة التقـدمية اللبنانية ومرجعيّاتها وهي :

(أ) **المـاركسيَّـة اللينينيـة** المقـروءة في ضـوء نقـدي للتجـربـة الستـالينيـة وللنصوص في الدول الشيـوعيّة الأخـرى ، والمصوَّبـة من خلال الانتقـادات التي صاغها كبارُ الاقتصاديين وعلماء الاجتماع والفلاسفة المعاصرين .

(ب) **الإشتراكية الاوروبيـة الغربيـة** : التجربـة البرلمـانية ، الاشتـراكية الديمقراطية ، وبالأخص مساهمات **فوريه** ، **روبـرت أوين** **وسان ـ سيمـون** في الفكر التعاوني .

(ج) الانتقـادات الموجَّهـة الى التجارب الكليّـة المعـاصـرة : الفـاشيَّـة ، النازيّة ، الكوربوراتيّة .

(د) **تـطوُّر العلم التطبيقي** الـذي يدعـونا إلى تجـديد نـظرتنـا الى العـالم والحياة ، وذلك بقدر نموّ العلم وتقدّمه في ميدان الطبيعيات وعلم الحياة ، وبروز الابحاث الاجتماعية الحديثة (المدرسة الالمانية والمدرسـة الفرنسيَّـة) ، وكذلـك الدراسة النقدية للتصوُّف الديني والعلوم النفسية أو شبه النفسيَّـة ، والاتجاهـات الموضوعية في العلم الحديث .

بعدما تعرَّفنا الى شعـارات جنبلاط القـومية ومصـادره التقدميـة ، نتساءَل الآن عن إسهامه الشخصي في الصياغة المفهومية للخطاب السياسي اللبناني ؟ في المُقام الأول وضع صيغة حزب سياسي يرتدي صورة « **مِصهر ثقافي** » . وبمـا أنه لا يُوجد مصهر ثقافي بدون هويَّة ثقافيّة ، فإن جنبلاط يبرز لنا الطبيعـة الفكريـة لهويّته السياسيّة ، قائلاً : « نحن اشتـراكيّون في نـظر الاشتراكيـين البرلمـانيين ،

ونحن شيوعيّون في نظر الشيوعيين ، وقوميّـون في نظر بعض القـوميين ، ونحن في الـواقع بعض هؤلاء جميعاً ، ولكن أكـثر منهم بكثـير : نتعـدّى جميـع هـذه الأحزاب في نظرتنـا للمجتمع ، للحيـاة وللتطور وللوجـود »[1] . يبقى علينا ان ندرك اسرار هـذه النظرة التي تعتبـر نفسها نـظرة وجوديـة صحيحة ، وتـرى ان « قيم الحق والخير والجمال ليست قيـماً محض اجتماعيـة وبشريـة ولو أنها تبلورت وتطوّرت وانسجمت في أوضاع وأنظمة روحية اجتماعية معيّنة [. . .] بـل هي بالحريّ قيمُ الحياة ذاتها ، قيم التطور والوجـود التّام الجـامع للمـادة وللروح على السواء، والمتعدّي لكل ازدواجية بين الروح والمادّة »[2] .

أما السجال الدائر في لبنان حول « الاستقـلال القديم جـداً » لهذا البلد ولسواه من البلدان العربية، فيلاحظ جنبـلاط انه سجـالٌ فارغ من كـل معنى، لان «**الاستقـلال القومي** » مفهـومٌ حديثٌ جـداً ، يـرجـع تـاريخُـه إلى حقبـة الثـورات الديمقـراطية البـورجوازيّـة (١٧٨٩ في فرنسـا ، ١٩٠٥ في روسيا ، والثـورات التاليـة في إيران وتـركيا والصين، الـخ)، وبالتـالي لا علاقـة لهـذا المفهـوم بـالأزمنـة القـديمـة او بـالقـرون الـوسـطى. هـذا بخصـوص فكـرة «**الاستقلال** »، اما بخصوص **القومية** فإنها لا تقبل الحصْـرَ في نطاق جغـرافي او جغراسي ، وفوق ذلـك يشدّد جنبـلاط على تشويـه الاستعمار والامبـرياليـة القـائمين على الـرأسمـاليـة للفكـرة القـوميَّـة سـواءً في اوروبـا او في اميـركـا الشمـالية ؛ ويعتبـر ان القـوميـة الصحيحـة لا يمكن ان تقـوم إلاّ على أسـاس اشتراكية انسانية او إنسانية اشتـراكية . ومن هنـا يمكن وصفُ القوميـة في هذا البلد او ذاك استنـاداً الى النـظام السيـاسي القـائم (نـظام إنسـاني / او لا إنساني ؟) لماذا ؟ لانـه يستحيل الفصـل بين الوعي القـومي المحدود بحـدود الأرض والبيئة والاجتماع البشري، وبين وعي آخر ينمو ويتطوّر اكثـر فأكثـر مع نمو وتطور الحضـارة الحديثـة والشعور بـالانتماء الى تكتُّـل عالمي (اقليمي او

---

(١) صحيفة النهار. مرجع سابق ، العدد ١٩٥٠/٩/٢٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢ .

قارّي) وإلى الوحدة الإنسانية[١] .

اذن المقصودُ **هو تضامن أخوي ذو طابع كوني** ، يتعدّى نظرياً منظار الأمميّة الطبقيّة (عمّال العالم وفلاحيه) ، ويدعو العرب إلى اختيار «انظمة تقدميّة إشتراكية» متماثلة نسبياً، وتكون قادرةً على توفير مُناخ من **التضامن القومي والديمقراطي** (تضامن العمال والفلاّحين والفئات المتوسطة وأصحاب المشاريع والمثقّفين)، والتكاتف السياسي المؤاتي لوحدة جميع الدول العربية. بتعبير آخر لا يمكنُ للقومية العربيّة ان تكون تقدُميّة إلاّ بقدر ما تتحرّر من كل أوزار الماضي ومن كل الشّبهات والالتباسات الايديولوجية ، لاسيما الالتباسات الدينية ـ السياسية الراهنة. وتعتبر قوميّةٌ كهذه بمثابة صيغة عربية تندرج في سياق تطلّع الانسانية وتوقها إلى وحدتها (هوّيتها) العليا . ويرى جنبلاط ان ظاهرة التجمُّع البشري هي اساس كل قومية صحيحة ؛ والعكسُ ليس صحيحاً، لان القومية مجلى اجتماعي ونفساني لعملية اجتماعية ـ ثقافية اوسع . وبالتالي، فإن إقترانَ القومية والتطور البشري يشكل جوهر المساهمة الجنبلاطيّة في نظريات الوجود والحياة الجديدة ؛ لان القومية، السوسيولوجيَّة بتعريفها، لن تتلاشى ابداً، وإنما بخلاف ذلك ستتوّطد بعد الاندلاع المحتمل لحرب عالمية ثالثة يمكنها ان تفرض على الجنس البشري اللجوء الى **«التوحيد السياسي الشامل لكل دول العالم»**. وفي هذه الحالة المحتملة او المتخيَّلة، يتوقّع جنبلاط حلول ما يسميه «القومية الإنسانيّة» او بتعبير أدقّ حلول «أمميّة الشعوب والأمم والدول». اما في الوقت الحاضر فإن القومية تتجسَّد داخل **وحدة تنوعيَّة جديدة** تشمل جميع القوميَّات الانسانية، التقدمية والإشتراكية . ويؤكد جنبلاط أنَّ هذه النظرة القومية **واقعية**، لانها تحسب حساب ما يحدث وما سيحدث (ربّما) في المرحلة التاريخية المقبلة، بكل مضامينها السكانية والاجتماعية والتقنية[٢] .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) صحيفة النهار، العدد ٣٠/ ٩/١٩٥٠.

ماذا تستخلص من هذا التصوّر « الشمولي » للقومية التقدميَّة ؟ يقرّر كمال جنبلاط ان حزبه يناضل على الصعيد اللبناني ، بالتعاون مع كل الحركات الشعبيَّة في المشرق العربي وفي العالم بأسره ، الحركات التي اغتنمت والتي ستغتنم الفرصة التاريخية لانهيار النظام الرأسمالي وللتعديل المتواصل في النظام السوفياتي ، لتشكل نواة « انظمة عالميّة جديدة » . وفي هذا المفهوم ، تتحول القومية الى وجهة نظر موضوعية وعلميّة، تحظر النزاع او التفكير على أساس الاستيهام القومي، وترفضُ التحزّب لقوميّة ضد أخرى. فما يهمُّ جنبلاط هو الشعب قبل البيئة والمنطقة والحدود الجغرافية ؛ ما يهمّه ويعنيه في المقام الأول حياةُ الشعوب ـ خبزها ، عملها ، علمها وحريتها . « وعندما تعي سائر الشعوب العربية والشرقية مصالحها الاساسية في الخبز والعمل والحياة الفاضلة ، وعندما تقوم ضمن نطاقها انظمةُ الحياة الجديدة ، إذ ذاك يمكنها ان تقرّر مصيرها بذاتها، في الاندماج وفي الاتحاد وفي الاستقلال، على ضوء الدورات الاقتصادية المتكاملة ، على ضوء انسجام تعاونها الاقتصادي والسياسي والمعنوي وتبادل انتاجها وتشابك مصالحها وحياتها »[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ١/١٠/١٩٥٠.

(ب) مرتكزاتٌ لقوميَّةٍ على المشرحة

لا يمكن فصلُ الوطنيَّة اللبنانية عن المفهوم التقدُّمي لقوميّة عربية منفتحة ، متحرّرة وفاعلة . لكنْ اين نجد المرتكزات الشعبية لوطنية لبنانية ذات توّجه قومي ، توحيدي ؟ منذ العام **١٩٤٣** اكتشف كمال جنبلاط المرض الطائفي الذي أصاب هذه «القوميَّة المشبوهة » في لبنان حيث لا يغيبُ عن البال واقعُه المنقسم اجتماعياً الى « طوائف اجتماعيَّة »، ولا يخفى على الباحث مدى تسيُّس هذه الطوائف على قاعدة اختلافها الثقافي ـ الاجتماعي ومدى سلوكها السياسي كـ « فئة » او « طبقة » تطمح الى تكوين « دويلة » او نموذج قومي مصغَّر تعارضُه الطوائف الأخرى. ومن هذا الموقع تتجلّى لنا الصعوبة الأولى التي تواجهُ الخطاب السياسي الوطني الذي يريد أن يكون تقدمياً وتوحيدياً . وفي هذا المنظار الأفقي للمسألة الوطنية اللبنانية ، يطرح جنبلاط فكرة حزب يكونُ في وقت واحد « مصهراً » و « توليفاً » في كل مستويات النشاط : فهو في المقام الأول **مصهر وطني** ينطلقُ من اطروحة الغاء الطائفية كلياً وجذرياً من صميم الحياة السياسية اللبنانية ؛ وهو في المقام الثاني **مصهر سياسي** يستندُ إلى اطروحات الديمقراطيّة الجديدة ؛ وهو في المُقام الثالث **مصهر إقتصادي** يجد تبريره في « إشتراكية تعاونية » ؛ وهو أخيراً **مصهر فكري** (علمي ومعنوي) يعارض كل مذهبة دينية او دهماويَّة. وهذا **الحزب / المصهر** يتبنّى على الصعيد الوطني « نظرية في القومية تتنكر

لكل فكرة تقوم على القوة واستثارة الفرد والجماعة لبناء أمة نزعتها الانكماش على ذاتها والعصبيّة المفرّقة الحقود والاتساع على حساب غيرها من الجماعات »[1] . وحين يسترجع جنبلاط المقوّمات الاجتماعيّة للمسألة اللبنانية ، يشدّد على ضرورة تحوّل الفرد الاناني الى شخص او إنسان تطوّري ينفتح ويندمج في كل التيّارات الفكرية العالمية ، وفي كل ثقافة وحضارة، باعتبارها تشكّل احد جوانب ظاهرة تحقيق الشخصية الانسانية المتعدّدة الابعاد والطامحة في جوهرها إلى التفاهم الكامل والشامل[2] .

ان الإنسان التطوّري مدعوّ لتخطّي عالم اليوم العتيق ، ولانشاء ديمقراطية شعبية جديدة تجمع بين الوقائع المختلفة وتؤلّف بين المتناقضين ـ أو اللذين يظهران كمتناقضين ـ النظام والحرية ، الأخلاق والقانون ، الشخصية الفردية والجماعة ، المادّة والتجرّد ، الشرق والغرب، القديم والجديد . وبهذه الذهنية التوليفيّة ينكبّ الإنسانُ التقدّمي على تجديد لبنان القديم بجعله أكثر تحسُّساً بالتطوّر نفسه وبتيّار الحياة وكل قواها المبدعة . ولتحقيق ذلك ، يتوجَّبُ على الحزب انتاجُ الانسجام ما بين الأفراد والأمة (الجماعة). ويمكن في هذا المستوى من التحليل ، تعريفُ القوميّة بانها « وعي المتحد الاجتماعي البشري لوحدة تفاعله ووحدة تراثه وتميّزه ومصيره . فالقوميّة هي بالنسبة للمتّحد كماهيّة الشخصيّة بالنسبة للانسان الفرد »[3].

اذاً، يتوقّع كمال جنبلاط بعض المراحل الضرورية للانتقال من الوطنية الى القوميّة ، ثم من القوميّة إلى التكوُّر البشري اي أُمميّة الشعوب ، ودولها . ومثال ذلك انه يتوقّع على الصعيد اللبناني تطوُّراً متزايداً لظاهرة المشاركة الاجتماعية التي ستكون الاشتراكية والتكافل والتعاون من نتائجها المباشرة.

---

(١) ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي، طبعة ١٩٧٤ ، ص ٣٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨ .

وعلى الصعيد العربي ، يشدّد على ان هذا التطوُّر يتجلّى من خلال نزوع حركات القومية العربية الى التكوُّن والتوحُّد في كيان سياسي مميَّز بتفاعلاته وتراثه الثقافي ومصيره وضرورات تطوّره الاجتماعي[1] ؛ وان هذه الوحدة سترتدي على الصعيد السياسي شكل **اتحاد فدرالي ديمقراطي لا مركزي** سيمكنه الحفاظ على تنوُّع الشخصيَّة العربية القوميَّة، ذلك التنوُّع الذي افرزته شتى المراحل القديمة والحديثة من تاريخ الأمة العربيّة . ومما لا شك فيه ان مسار هذه الوحدة بين العرب يشمل لبنان ويستلزم إنشاء سوق عربية مشتركة وشبكة مواصلات بريَّة عربيَّة، ووحدة عسكرية ، وتقارباً تربويّاً ، كما يستلزم تنشيط المبادلات الثقافيَّة بين العرب. ولكن المسألة القومية لا يمكنُ حلُّها في لبنان إلاّ في نطاق هذا الاتحاد الذي يتطلَّب، قبل كل شيء ، الفصل التَّام بين الدين ـ ومن باب اولى بين الطوائف ـ والدولة، واعتبار العلمانيّة قاعدة جوهرية لقيام المجتمع العربي المُقبل ولانشاء الدولة القوميَّة المقبلة ومؤسساتها[2].

بيد ان تيّارات القوميَّات والاقليميَّات والانعزاليَّات تهزُّ لبنانَ والعالم العربي ، فكيفَ يمكن والحال هذه تصوُّرُ مقوّمات او مرتكزات لقوميَّة عربية او لوطنيَّة لبنانية دونَ ان تؤخذ في الاعتبار جميع معطيات مسألة القوميَّات والهيمنات في العالم بأسره ؟ ان العالم العربي ، شأنه في ذلك شأن الشرق يشكو (عام ١٩٥٥) من المشكلة القومية ، من هذه العُقدة ، أكثر مما تشكو اوروبا والولايات المتحدة والعالم السوفياتي[3] . وفي هذا المستوى من المُساءلة القوميَّة يقترح جنبلاط الحليّن التاليّين :

ـ يعتبر على الصعيد القومي العربي ان « قيام **اتحاد عربي علماني** ،

---

(١) راجع ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٣) K . JOUMBLATT: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 81

ديمقراطي، لا مركزي ، يشكّل نطاق ضمان للتعايش اليهودي داخل الكيان الفلسطيني الديمقراطي، لصهر الفئات اليهودية في المجتمع العربي ضمن تنوُّع متناسق وخلّاق »(١).

ـ وينادي على الصعيد الدولي بقيام اتحاد او فدرالية بين دول العالم ، اتحاد يمكنه ان يؤدي بالنسبة للأمم نفس الدور الذي تؤدِّيه الدولة بالنسبة للأفراد .

هذا ويشير جنبلاط إلى أن تبدُّلاً كبيراً قد طرأ حتى الآن : فقيمةُ الانسان لم تعد هي المعيار والمقياس ، بل صار المعيارُ يستند الى كمية الانجازات المادّية ونوعيّتها . فهو كشرقي ـ غربي يفصح عن رأيه في فلسفة هذا الإنقلاب : « سأقول : « نظراً لأن الحضارة الحديثة تدور حول الموضوع أكثر مما تدور حول الذات، فإنها ترمي إلى تقدُّم الموضوع او بكلام أدقّ ترمي الى تقدم الانسان من خلال الموضوع، من خلال هذه العقدة الدونيَّة ونتاجها (القومية المتطرّفة) المؤثّرة على ذهنيّة شعوبنا »(٢) . وعلى هذا النحو يضع جنبلاط الحضارة الحديثة في تعارضٍ مع حضارات مصر واليونان القديمة، والحضارات المنحلَّة في آسيا، التي كانت تدور حول الذات اكثر مما كانت تدور حول الموضوع . ومن هذه المواجهة، ينكبُّ على تبيان مصاعب القومية العربية (الشرقية) في تقابلها مع قوميّات الغرب ؛ ويشير على سبيل المثال الى وجود مشكلتين يشكو منهما العالمُ العربي الحاضر :

ـ موقف العالم الخارجي غير الودّي والمعادي غالباً ، لا سيما موقف الغرب الذي ينهج تجاه العرب سياسة استجهال واحياناً سياسة إزدراء وعداء ؛

ـ مسألة إسرائيل وموقعُها في الشرق الأوسط : فلماذا يُقام ويستمرُّ قيام

---

(١) ميثاق الحزب، ص ٦٣.

(2) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 81 sq.

كيـان سياسي على قـاعدة دينيـة عنصريـة وسط منطقـة آهلة بشعـوب معـادية وجماهير لم تكد تخرج، في ذهنيّتهـا الواقعيـة ، من مرحلة **التجمُّـع الصوفي الديني** ؟ في حين كان من المتـوجِّب ربَّما حـل المسألـة على قاعـدة **القوميـة الانسانية** (. . .) وإقامة إتحاد عربي ـ يهـودي ، اي اتحاد فلسـطين من شأنـه فتح الأبواب امام الدمج المعنوي ، ان لم نقـل الدمـج السياسي لفلسـطين في مجموعة بلدان الشرق الأوسط[١] .

يضاف الى هاتين المشكلتين كون الحـكّام والـزعماء العـرب استخدمـوا القـومية العـربية وبـالغوا في استخـدامها كسـلاح ذي حـدّين ، للحفـاظ على عـروشهم ومواقعهم في المُلك ، مـا نعين بذلـك الصعود السيـاسي لـلأجيـال العربيَّة الجـديدة ، ومؤخّـرين التطوّر الاقتصـادي والاجتماعي الـذي من شأنـه إلحاق الضرر بمصالحهم[٢] . وفي الحقيقة ان هذا النوع من الحكام والزعمـاء العاجزين ، الاستنسابيين واللامسؤولين انما يضرّون حتى الغرب الذي يدَّعون خـدمته . لمـاذا ؟ لأن الاتجاه التـطوّري الراهن يـرمي إلى أنسنة القـوميَّات ، ويظهر ذلـك في المقام الأول من خلال التجمُّع الاقليمي على اسـاس ثقافي او قارّي . بكلامٍ آخر نقول إن جنبلاط يعتبر القوميَّة ظاهرة لا تقبـلُ الفصل بينهـا وبين البحث عن المطلق ، عن **الوحدة** ـ لأن الاتحاد ، الـوحدة ، الـواحد هي كلُّهـا من عجـائب الــوجـود ، كـل وجـود ؛ وهي (AUM). (OM) **الأوم** ، الصـوت الخلاّق المُبـدع . ولكنَّ هذه الـوحدة وهـذا المطلق قـائمـان داخـل الانسان ذاته ، واذا ذهب الانسان للبحث عنهما في خارجه فإن قوميَّتـه ستكون متطرّفة ، وستعـرّض للخطر المؤسسـات الحرة داخـل المجتمعات الحـديثة : « ان مسألة الحريَّـة ، كمـا يقول جنبـلاط ، هي مسألـة داخليَّة تمـاماً . وإذا لم تكن الحـرية في صميمكم ، فكيف يمكنهـا ان تكون حـولكم ؟ »[٣] وفي هـذا

---

(1) Ibid, p. 84.

(2) Ibid .p. 84.

(3) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, p. 86

السياق التحليلي ، ينتقد « الديمقراطيات البرلمانية » في المشرق العربي (التي لا تحملُ من الديمقـراطية سـوى إسمها وشكلهـا)، ليستخلصَ : « ان قوميَّـة واعية لإنسانيتها ، قومية عقلانية وخاضعة للشرائع الأخلاقية والقوانين الدولية ، يمكنهـا ان تلعب دوراً نـافعـاً وخيِّـراً على صعيـد الحفـاظ على المؤسسـات الحرَّة . . . ولا يمكنُ للقوميَّـة ان تتخلَّص بيُسرٍ من **الأنـا الجمـاعي** الـذي يمثِّلُها وتمثِّلُه ، والذي يعتبـرُ إنعكاسـاً وامتداداً لـلأنا **الفـردي**. وبهذه الـطريقة نواجه الإزدواج التالي : ديمقراطية في الداخل ، واستعمار او سيـاسة قـوَّة في الخارج »[1] . فما العمل ؟ يطرح كمال جنبلاط تسعـة شروط ضـرورية لجعـل القوميَّات الراهنة أكثر إنسانية :

١ ـ أُمميَّة وسائل الانتاج ؛

٢ ـ قيام التكتّلات السياسية الاقليمية ؛

٣ ـ اممية وسائل الدفاع وإنشاء جهاز اتحادي عالمي مناسب ؛

٤ ـ إنشـاء بـرلمـان عـالمي يضمُّ ممثلين مبـاشـرين لمختلف الشعـوب والبرلمانات القوميَّة ؛

٥ ـ تشجيع تبادل القضاة الدوليين بين شتى البلدان ؛

٦ ـ تنقيـة الكتب المدرسيَّـة وتطهيـرها من الشـوفينيّة ، والسعي لكتـابـة تاريخ إنساني مشترك ؛

٧ ـ توسيع حرّيات التبادل في مستوى الثقافات والاستعـلامات والاخبـار والزيارات ؛

٨ ـ بـالنسبة الى المشـرق العـربي وآسيـا : ينبغي تشجيـع الحضـارات الآسيويّة والمحافظة على ما أبرزته من ثقافات حقيقية، واعتبار حكمتها بمثـابة « المؤنسِن » الأفضل للانسان والضمانة الحقيقية ضد كل تطرُّف قومي ؛

٩ ـ اخيراً الحد من الأسباب الاقتصادية والاجتماعية العميقة التي تجعل من القوميَّة أداة لهدم الحرِّيات الفردية (فالسعادة والحرية هما شيء واحد)[2] .

---

(1) ibid. p. 87.

(2) ibid., pp. 88 - 89.

(ج) مجتمع منقسم، أُمة موحَّدة ؟

لكنْ ، في مواجهة المجتمع اللبناني المنقسم بنيوياً ، كيف يمكنُ الطموحُ الى كيان وطني موحَّد ؟ ان المجتمع اللبناني غير منقسم اقتصادياً وسياسياً فحسب ، بل منقسم أيضاً على الصعيدين الثقافي والديني . وفي هذا السياق يبدو من الضرورة بمكان السعي لبناء مجتمع متجدِّد على قاعدة الثقافة العربية الشرقيَّة، وكفيل بتحقيق وحدة وطنية (قوميَّة) تضع حداً نهائياً لهذا التاريخ المديد من الحروب الأهليّة والتدخّلات الأجنبيَّة . ويترتّب على ذلك، ضرورةً ، ان يضع القائدُ التقدُّمي نظرية **إتحاد اجتماعي** تقوم عليها **نظرية الوحدة الوطنية ونظرية الدولة الاشتراكية والديمقراطية** .

في المقام الأول ، ينتقد جنبلاط **نظرية المجتمع الكلّي** التي كانت في الماضي تجد مبرّرها في المكيافيلية من خلال **مصلحة الملك** ، وتجد تبريرها في عصرنا من خلال « **مصلحة المجتمع** » ؛ ويستخلص منها وجود مصلحة مشتركة (الملك/المجتمع) كانت في أساس نظريَّة الكليَّة السياسيَّة ، مع فارق وحيد هو إحلال طبقة محل أخرى ، نظام محل آخر ، أو إبدال مجموعة قوانين من مجموعةٍ أخرى . وفي المقام الثاني يلاحظ جنبلاط أن مسألة المجتمع والقوميَّة يُساء طرحُها وتناولها ، لأن السياسة الإنسانيّة هي التي تقوم على قيادة النّاس وفقاً لمثل العدل والحب والخير . وهذه السياسة تستلزم

بالدرجة الأولى إصلاحاً متزامناً ومتلازماً يتناول الحياة الإنسانية ذاتها وعالم الآخر الخارجي . لكنه من المفيد ، في الدرجة الثانية وضع حدٍ لهذا الإلتباس المتواصل والخلط الدائم بين **الاشتراكية والتأهيل الاجتماعي** الذي يسودُ بعض الأدبيَّات السياسيّة اللبنانيّة والعربيَّة . ولإزالة هذا الالتباس ، يسعى جنبلاط إلى توضيح مصدر هذا الخلط بالذات : إن الاشتراكية ، في منظار جنبلاط ، تنتسبُ إلى اشتراكية متنوّعة القيم (من سان سيمون وروبرت أوين إلى برودون وماركس ولينين ، الخ) ، في حين أن الاجتماعيَّة أو القومية الاجتماعية لدى أيديولوجي من طراز **أنطون سعادة** ، تنتسب إلى دوركيم ، بوغليه ، ليفي - بريل ، الخ . والحال ، فإن هوَّة نظريّة تقوم من الآن فصاعداً بين الإشتراكية والقوميَّة الاجتماعية في لبنان ، هوَّة يعمل جنبلاط على ردمها أو تعميقها : فهو من جهة ينتقد **المدرحيَّة** أو الفلسفة القائلة بالمادية الروحانية ، بوصفها عنصراً أساسياً في أيديولوجية القومية - الاجتماعية[1] ؛ وهو من جهة ثانية ينتقد الأساس الفلسفي لهذه « الماديَّة الاجتماعية » ، مسجّلاً الملاحظات التالية :

(أ) القومية الاجتماعية أنانية فردية/متشخّصة لدرجة أن المجتمع/الدولة يبدو كأنه صنم **معبود** تنعكس عليه وفيه الفردية الأنانية لكل مواطن ؛ وبالتالي فإن هذا النمط من القوميَّات هو مكيافيليّة أنانية .

(ب) صار حزب **سعاده** (القومي الاجتماعي السوري) دوركيمياً بمعنى أنّه حزبٌ يبشّرُ بقومية اجتماعية غامضة . خالية من كل معنى فلسفي دقيق (لأن **المدرحيَّة** في نظر جنبلاط ليست سوى إستيهام ، نظراً لأن المادة والروح هما شيء واحد ، ولهما هوية عليا واحدة) .

---

(١) كمال جنبلاط : أضواء على القضيَّة القوميّة ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي ، ط ٢ ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٣٩ - حيث يندّد جنبلاط بما يسمّيه « الماديّة الاجتماعية النسبية » .

(ج) إن التيولوجيا والميتولوجيا المنسوجتين حول « العامل القومي » لا يمكنُ الأخذ بهما ، لأنهما تؤدِّيان إلى إعلاء أسطوري لما يسمَّى « الإله/المجتمع » : « إنما المجتمع هو حقل وهو ميدان يستطيع فيه الفردُ أن يبرز بعضَ ما هو عليه من قوى وإمكانيّات . المجتمع وسيلة من صنع الإنسان ، من صنع الأفراد المجتمعين ، المجتمع وسيلة لا غاية . والطبيعة أيضاً ميدان آخر ، حقل آخر لبروز إمكانيَّات الإنسان من طريق الصور الحسيَّة والعواطف والأفكار »[1] . وبكلام آخر : « المجتمع كيان أنطولوجي [وجودي] لا مجموعة أفراد »[2] .

(د) يتوجَّبُ نقدُ الأيديولوجيَّات بدورها ، إذ « لا يمكنُ للفلسفات وللعقائد الحزبيَّة أن تكون غايةً لأنها من صنع الفكر ، لأنها وُضعت للاقتراب من الحقيقة ، لمعرفة بعض وجوه الحقيقة ، ولم توضع الحقيقة في سبيل معرفة الفلسفة وعقائد الأحزاب »[3] .

(هـ) ان أطروحة الدولة/المجتمع أو القومية الاجتماعية يتوجَّبُ نقدُها بوصفها أطروحة قائمة على النظرية الكلية ؛ ومعنى الكليَّة عند جنبلاط « أن يصبح هذا المرتكز وهذه الصفة « الكل » وسائر المرتكزات والصفات أعراضاً أو لا شيئاً . فيخسرُ المجتمع توازنه الواقعي ولا يعودُ صالحاً لتنمية مواهب الفرد المتنوّعة ويفقد الإنسانُ إتّزانه وانسجامه ـ لا شخصيَّة بدون انسجام ، بدون انسجام مقدورات النفس ، قوى الإرادة والفكر والروح في آن واحد ـ مقدورات الفرد والمواطن والانسان »[4] . [إن خطأ القومية الاجتماعية يكمن في كونها ضخَّمت الصفة الاجتماعيّة في الإنسان فجعلتها الكل بالكل ، في حين يكمنُ خطأ الشيوعية في كونها ضخَّمت الصفة الاقتصادية في الإنسان

(١) جنبلاط : أضواء على القضية القومية ، ص ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

فجعلتها الكل بالكل ؛ وأخيراً ، يكمن خطأ الديمقراطية الرأسمالية في كونها جعلت مصالح الفرد الأنانية الصغيرة هدفاً للنشاط الاجتماعي والاقتصادي والفكري وإقامتها فوق كل مصلحة ، فوق مصلحة الجماعة ، فوق المصلحة الوطنيّة العامة ، فوق المصلحة الانسانية ذاتها ، مصلحة الإنسان كشخص[1] . وعلى هذا النحو ، يجري إيهامُ الإنسان بأن فرديَّته الأنانيّة هي بالذات غاية كل نشاط اجتماعي ، اقتصادي ، فكري ، الخ . وفي لبنان تمتاز هذه القومية الاجتماعية بنزعة « مدرحيَّة » تخفي شيئاً من المُطلقيَّة السياسيّة تستحق النَّقد لأنها مخالفة فلسفية ومدخل الى الفوضويَّة . فإذا صحَّت هذه المطلقيّة « قام كل شعب على شعب وكل دولة على دولة ، يناضلون ويتصارعون في سبيل ما يتوهَّمه كل منهم مطلقاً بالنسبة إليه والذي ليس هو مطلقاً بالنسبة إلى غيره [. . .] ويصبح الحق للقوّة لا لليقين . . . هذه النظرية في « الفوضى الدولية المطلقة » أو لإطلاق الفوضى بين الدول إنما باطنُها في الواقع بُطلان الجنس البشري وتوزُّع البشر الى أجناس بشرية متعدّدة بين مجتمعاتهم المختلفة ، لا يمكن أن يتفاهموا فيما بينهم على حق وخير وجمال ، ولكل منهم مقاييس خاصة للحق والخير والجمال . . . وهذا يعني بُطلان الحضارة ، بطلان الإنسان من حيث هو إنسان »[2] . ويواجهُ جنبلاط هذا الموقف مما يسمّيه « المطلق القومي » ، بالتشديد على أن الصفة الإنسانية هي الأساسيَّة في الإنسان وليست هي الصفة الاجتماعية التي يشترك فيها مع العديد من الفصائل الحيوانية. وهذا معناه أن **أنطون سعاده** لم يدرك حقيقة الاجتماع البشري بوصفه حقل نشاطات إنسانية ، ولم يتمعَّن في كون الإنسان مصنوعاً من هذه النشاطات[3] . بتعبير آخر نقول إن الركن الاجتماعي لا يتضمن كل ماهيَّة الإنسان ، فالإنسان هو في وقت واحد إنسان عقلاني

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(2) جنبلاط : أضواء على القضيّة القومية ، ص ٤٥ .

(3) المرجع السابق ، ص ٤٦ ـ ٤٨ .

أخـلاقي ، اقتصادي ، الـخ ؛ وهذه المـدرحيّة هي في نـظر جنبلاط وجـوديَّـة ملفَّقـة ، إزدراحيَّة (إزدراء للروح) ، لا تشكّـل خـطراً على النفسيَّـة القـوميـة فحسب ، بـل هي خـطر على الانســان أيضـاً وعلى قيم الحضـارة وحيـاة كـل مـواطن . ان المـاديّــة الاجتمـاعيــة خـطرة لأنهــا تقـوم على « مبــدأ العنف المادّي »وعلى « المجتمع ـ الصَّنم » .

وبعد كل هذه الجولات النقديّة ، نتساءَل كيف تتحدَّد القومية من منـظار جنبلاط الخاص ؟ يحدِّدُها بقـوله : « إن القـوميَّة عنصـر تمييز بين الجمـاعات كمـا هو الإسم تمـاماً بين الأفـراد وبالنسبـة إلى الأفراد »[١] و « ان القـوميـة لا يمكنُ أن تكون مُطلقة ، فهي مفهوم معنـوي نسبي بين الشعوب ، فـلا توجـد إذن سيادةٌ وطنية مطلقة بل سيادة وطنيّة نسبيَّة . وإذا أدركنـاها من هـذا المنظار بطلت القوميَّة أن تكون أداةً للتناقض والتعاكس وإنمـاء العداء ، وأضحت فقط أداةً للتعبير عن التنوُّع والتميّز البشري الاجتماعي العارض »[٢] .

هذا ويرى جنبلاط أن القومية يتوجَّب عليها ، لإنماء الحريّة ، أن تكـون مساواتية بمعنى أن تصبح الشعوب متساوية في إطـار المؤسسات الـدولية وفي مفهوم موحَّد للنطاق الدولي وللحق الدولي ؛ ويتوجَّبُ عليها من جهة ثانيـة أن تتبنَّى الديمقراطيّـة الشعبيَّة ، الكفيلة بجعـل المواطنين متسـاوين أمام القـانون وفي الدولة : « خطأنا ومعضلتنا أنّنا نحوّل معتقداتنـا ـ أياً كـانت ـ إلى مُطلق ، إلى صنميَّة ، وخاصة معتقداتنا القوميـة والحزبيـة وسواهـا ، في العصر الـذي نعيش فيه ، هذه المعتقداتُ التي أخذت تحل محل مُـطلق الدين فيمـا قبل . لقـد قال جـلال الدين الـرومي « نفسك هي أمّ الأصنـام ، جميـع الأصنـام : الأصنـام الماديـة منها هي كـالثعبان ، أمـا الأصنـام الـروحيـة والفكـريّـة فهي كالتّنين »[٣] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٣) جنبلاط : أضواء على القضية القومية ، ص ١٧٥ .

ما يعني جنبلاط حرية الإنسان ووجوده ، لأن الحريات والحقوق الأخرى ، الاجتماعية والقومية ، هي حريات وحقوق نسبيَّة . وفي سياق هذه النظرة النسبيَّة تندرج اشتراكيةُ كمال جنبلاط وحزبه ، بوصفها إطاراً داخلياً للحريَّة . يبقى أن نعرف : هل يعتبر القوميّة ظاهرة مرضية اجتماعية ؟ يرى جنبلاط أن القومية بذاتها ليست ظاهرة مرضيّة ، ولكن **القومية المتطرّفة** هي أصل كل مرض قومي . فالقومية السويَّة تصبُّ في الإنسانيّة وتنفتح على كل القوميَّات الأخرى . إلاّ إن ما تواضع البعض في لبنان على تسميته « قومية إنسانية ودوليّة » ، **فهو لا معنى** ، لأن القوميَّة لا يمكنها أن تكون دوليَّة بأي معنًى من المعاني . فالقومية ، بشكلها الحالي ، هي من نتاج المجتمع البورجوازي الحديث ؛ هي النتاجُ المتطوّر لمظهر التجمُّع البشري في عصر الآلة . وأما القومية الإنسانية/أو الأكثر إنسانية ، فيفنّد جنبلاط مقوماتها المفترضة ، قائلاً : « إنني لا أظنّ أن المقصود هو المعنى الهيغلي للأمة وللقوميَّة ، بل إنني ربما عالجت القضيّة القوميّة بالمعنى المسيحي والإسلامي الأصيل ، بمعنى التحرُّر السياسي الحقيقي ، لأنني لا أعتقد في هذا المستوى أنه يمكنُ فصلُ التراث عن أفكارنا في القوميَّة وفي الوطن ؛ لا يمكنُ فصل جوهرٍ ما في الدين - وهو غير المعتقد الحرفي المتحجّر - عن جوهر السياسة [. . .] . ففي الحالتين الفصلُ كفرٌ »[1] .

أما لبنانُ فهو مُصاب بالمرض القومي : لأن ظاهرة تطوره الاجتماعي تواجهُها وتناقضها ظاهرة التمذهب الطائفي . وبما أن المجتمع منقسم ، فإنه من المستحيل الطموح إلى حالة وطنية موحِّدة أو كيان قومي موحِّد ، دون إزالة أسباب ووقائع الانقسام الاجتماعي اللبناني . وربما يكون هذا المطمح هو الذي حدا بجنبلاط إلى اعتبار **الغيرية** هي طبيعة الانسان الحقيقية : « فالفرديَّة التي تعكسُ الانانية هي الشاذّة ، والاجتماعية التي تعكسُ الغيريَّة هي

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

القـاعدة »[1] . ويؤكـد أن فكرة الاجتمـاعية الغيـريَّة هي التي ستنتصـر ، وأن فكـرة الفرديـة هي التي ستزول ، لمـاذا هذا الافتـراض ؟ لأننـا نشهـد انتقـالاً ارتقـائياً من مفهـوم الوطن المـدينة إلى مفهـوم الـوطن المجتمـع . لكن هـذا الانتقال هل يتحقَّق فعلاً وواقعاً في لبنان المعاصر ؟ موضـوعياً ، هـذا الانتقال لم يتحقَّق ، لأن « الانعـزالية » أو « القـومية الـطائفية اللبنـانية » لم تنقـطع عن انتاج مفهوم الـطائفة/ الأمـة (أو الطائفـة/ الجماعـة) : « كل طـائفة في لبـنان لاتزال تشعر أنها جماعة منفصلة ومتميِّزة في مصالحها عن الـطائفة الأخـرى . فمصلحةُ الطائفة هي التي تفرض مصلحـة السياسـة والدولـة وتوجيـه السياسـة والدولة ومفهوم القوميَّة والـدولة والوطن »[2] . ويذكر كمال جنبلاط أن روجيه غـوديل يتكلم في رسـالة وجَّههـا إليه ، عن « شعـوب لبنـانيـة » ممـا يعني أن القومية « اللبنانية » لم تنوجد حتى الآن ، وأن « القوميَّة » التي يروِّجُ لها رسمياً لا تعني سـوى نوع من « قـوميَّة » مسيحيـة مـارونيـة . وفي هـذا السيـاق يثير جنبلاط مخاطر الخلط بين لبنان والطائفة المارونية ، فهو خلط « لا يتوافقُ مـع روح الجيل الذي نعيشه ومع نهج عصر التوحد الاجتماعي والقوميَّات الصاهرة لمختلف عنـاصر الـوطن في ما يتعـدَّى الأديان والألـوان والأجناس »[3]. نـردّ على ذلك أن الفكرة الوطنية (القوميَّة) ذاتها شهدت تطوراً هامّاً : « فقد ناضل لبنانُ لأجل وجـوده واستقلالـه نضالاً ثـورياً داميـاً متَّصلاً جبّاراً كنضال الجبـل الأسود في البلقان ، وكجبل الدروز في سوريَّة ، وحافظ على وجوده واستقلاله متحـدّيـاً السلطنـة العثمـانية الإسـلاميـة والإسـلام السيـاسي في مفهـومـه للخلافة »[4] . وفـوق ذلك كله ، فقـد تطوَّر الـوعي السياسي اللبنـاني ببطءٍ ،

---

(١) كمـال جنبـلاط : في السيـاسـة اللبنـانيـة : أوضـاع وتخـطيط ، منشـورات الحـزب التقـدمي الاشتراكي ، ط ٢ ، بيروت ١٩٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨١ .

(٣) جنبلاط : السياسة اللبنانية ، ص ٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٣ .

متقدّماً نحو روح العلمانية الحديثة الشاملة للوطن ولدولة لبنان المستقلّة . وهنا ينتقدُ جنبلاط أطروحة رينه غروسيه المسمَّاة « نظرية الغزو المتعاكس والمتقابل بين الشرق والغرب » ، مشدّداً على أن « الشرقَ شرقُنا والغربَ غربُنا» ، وأن « اليونان القديمة ذاتها في شقَّيْها الآسيوي والأوروبي هي تراثنا المتصل »، وأن « السياسة الأجنبية كانت ولا تزال تريدُ لبنانَ وطناً طائفياً لا دولة علمانيَّة »[1] . من هنا مخاطرُ الانقسام الاجتماعي والانقسام القومي في لبنان : فمن جهة هناك « قوميّة » تسمّي نفسها لبنانيّة وتجد مرجعيّتها في النصرانية السياسية ، وهناك من جهة ثانية قوميّة « عربية » تسمّي نفسها لبنانية تجد مرجعيّتها في الإسلام السياسي . والحل الوحيد الذي يراه جنبلاط لهذا الإنقسام أو لهذا الإزدواج المرجعي لا يكمنُ في « إبدال طائفة من أخرى » وإنما يكمنُ في العلمنة ، في « العلمانية القوميّة وليدة ظروف اقتصاديّة وحالات اجتماعية متطوّرة : **تقرير علمانيّة الدولة** »[2] . ويقدّم جنبلاط التعريف التالي للعلمانية : « العلمنة ذاتها تمهيد لتطبيق الإشتراكية أو بعْض مضامينها الاجتماعية في لبنان ، فهي والعلمانية واحدة . قد تكونُ الأولى سبباً للثانية ، أو الثانية سبباً ومرافقةً للأولى ؛ ولا يمكن صهر الشعب اللبناني اجتماعياً وسياسياً ، في ما يتعدّى تفكير المعتقدات ، إلا بتوثيق التضامن الاجتماعي بين أبنائه ، بواسطة نشر مؤسسات التعاون الاقتصادي والاجتماعي ، وتحقيق مختلف الضمانات الاجتماعية وتقوية روح النضال النقابي الجامع لصفوف العمّال وأرباب الإنتاج على أساس المصلحة الاقتصادية والمهنيّة ، وفي تنفيذ برنامج للعمل الاجتماعي الإعماري الإلزامي لكل مواطن [. . .] . ومن هذا الباب أيضاً الإشتراكية طريق لعلمنة الدولة وتوحيد المجتمع اللبناني »[3] .

أما هوية لبنان العربية (عروبة لبنان) فيؤسسها جنبلاط على فكرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٥ و ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٨٩ .

الوطنية العربية ، على العروبة بمفهومها التقدُّمي السليم ، لأن « العروبة أضحت في لبنان صفةً ملازمةً للشعب وللدولة منذ أن ولدت القضيَّة العربيَّة في الشرق . هذا واقعُ التاريخ السياسي ، هذا واقع نهضة الأدب والصحافة والفن . وهو أيضاً واقع تقاليدنا العربية الشرقية وواقع اقتصادنا وذهنيّتنا وعاطفتنا وتفكيرنا ـ في المستوى الجماهيري أكثر منه طبعاً في مستوى بعض المثقَّفين والأثرياء والفئات البورجوازيَّة العليا الذين سيطرت عليهم حضارةُ الغرب العقليَّة »[1] .

علاوةً على ذلك ، يوضح جنبلاط أن النضال المشترك بين لبنان وعالمه العربي أسهمَ ،على صعيد تجربة الوجود الاجتماعي والسياسي ، في توليد وعي لبناني عربي أكثر من أي وقت مضى ، وعي قومي منفتح يزيد من إحكام تكاتف اللبنانيين مع المحيط العربي ، ويزيد في الوقت نفسه من تمسّكهم بلبنان وباستقلاله . والخلاصة أن جنبلاط يستخرج من تجاربه الوطنية اللبنانية ، ثلاثة أنماط للانتماء السياسي ، تتوافق مع هويَّة ثقافية متنوّعة المصادر والمرجعيَّات والغايات :

- الانتماء إلى لبنان كوطن ؛
- الانتماء الى الوطن العربي أو العروبة ؛
- الانتماء إلى الإنسانية والأرض ، الأم والوطن المشترك بين مواطني العالم كافةً .

إلّا أنّه يُدقِّقُ ، كإشتراكي علماني ، في توضيح معنى انتمائه العربي ، مكرِّراً القول إن « العروبة حضارةٌ تقوم على الإسلام ، واننا نتوجَّه للإسلام كنظام اجتماعي شرقي وكحضارة ـ لا كدولة »[2] . ويلفتنا إلى أن القوميَّة ذاتها ليست سوى « اختبار وجودي إنساني كبير » ، لكنها اختبار بين جُملة

(١) جنبلاط : في السياسة اللبنانية ، ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

اختبارات . وسرعان ما يكشفُ قائدُ الاشتراكية اللبنانية تفاعل الاشتراكية والعلمانية والقومية في العالم العربي وفي العالم بأسره . ومن هذا المنظار يسترجع لحسابه التفريق الكلاسيكي بين « كرة الحياة » و « كرة المعرفة » ليؤكّد على وحدة الحياة الانسانية (أو التأنسن) ، وليلفت الألبابَ إلى تطور الفكرة الوطنيّة اللبنانيّة : « فالتيّارُ الوطني في لبنان وفي الشرق العربي لا بد أن يبلغ غاياته الأخيرة - والشعور الوطني مظهرٌ أول من مظاهر هذا التيّار النازع للوحدة وللتجمُّع » و « انصهار الشعوب في البوتقة الوطنية/القومية ، ثم البوتقة الاجتماعية التضامنيّة الإشتراكية ، يتمُّ في داخل المجتمع »[1] . وحجَّته في ذلك أن تيّار الوعي العربي كان مرافقاً وملازماً للتيّار الاستقلالي اللبناني منذ بدايات انطلاقه في العصور الحديثة ، (القرن التاسع عشر) ؛ ومن هنا إمكانُ التفريق بين ست مراحل في تاريخ تطور الفكرة الوطنية اللبنانية :

(١) نمو الانطلاقة السياسية في محاولة للقضاء على الاقطاعية السياسية : في ظواهرها الأولى ارتدت « الحركة الوطنية » رداء « المحمَّدية » و « الفكرة القبليّة » .

(٢) بوادر وعي الحركة الاستقلاليّة والعربية النامية في لبنان : محاولة توسُّع **محمد علي** التي سعى إبنه إبراهيم لصبغها بالصبغة العربية ، فأسماها **جورج أنطونيوس**[2] بـ « البداية الخاطئة للنهضة السياسية العربية » . لماذا ؟ بسبب« تحوُّل حروب التحرُّر الاجتماعي(١٨٥٨-١٨٦٠)في لبنان إلى فتنة طائفية ، سببُها تدخل الدول الاجنبيّة : هاجم الفلاّحون الموارنة مواليهم الحاقدين Seigneurs suzerains والملاّكين الاقطاعيين - وهم موارنة ايضاً [. . .] لكن التضامن الدرزي[3] حال دون انقسام الدروز بين مرابعين وملاّكين إقطاعيين ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(٢) ورد عن جنبلاط في George Antonios: The Arab Awakening. كتابه « السياسة اللبنانية »، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٣) مصطلح مُجتلب من كتاب للمؤرخ اللبناني **عادل إسماعيل**

(A .Ismäi : L'histoire du Liban) Voir : Le Monolithisme Druze .

كما حصل بالنسبة الى الموازنة ، فكانت الكارثة : « كل ثـورة لا تتوصَّـلُ إلى أهدافها التاريخية الأخيرة المحدَّدة لها من وجهة التطوُّر ، أو لا تتوفَّرُ لها القيادةُ السليمـة لأجـل ذلـك ، تصبـحُ وبـالاً على نفسهـا وعبئـاً ووبـالاً عـلى المواطنين »[1] .

(٣) النكسة الأولى التي منيت بها حـركاتُ التحـرُّر الاجتماعي البـدائية التي استهـدفت « الغاء الاقـطاع السياسي واقـطاع الأرض وتحـريـر المـرابعين والعمـال الزراعيين » وانقـلابها الى فتنـة طائفيـة في النصف الثاني من القـرن التاسع عشر .

(٤) النكسة الثانية في ظل سياسة الانتداب الفرنسي (١٩١٩ ـ ١٩٤٣) حيث اصبحت كل طائفة حزباً سياسياً أو قبيلة سياسية .

(٥) تـطوُّر الفكرة الـوطنية اللبنـانيـة مـا بين الحـربين العـالميتين الأولى والثانية ، على صعيدين : من جهة ، صعيد التفاهم بين الفكرة اللبنانية العربية النامية والفكـرة التقليديـة اللبنانيـة ؛ ومن جهة ثـانية ، صعيـد **الميثاق الـوطني** المعبَّـر عام ١٩٤٣ عن « تسـوية مخلصـة تهدف الى تعـريب لبنان في مقـابـل تـأكيد كيـانه السيـاسي القائم » ؛ لكن الـطائفية ظلَّت قـاعدة الـدولـة ومحـور الـدستور . وانقضى العهـدُ الاستقلالي الأول (١٩٤٣ ـ ١٩٥٢) في محـاربة الحركات التقدميّة ، بالارتكاز على الزعامـات التقليديّـة والطائفيّـة ، كما كـان الانتدابُ الفرنسي عيناً بعين[2] .

(٦) انتفـاضة ١٩٥٨ الـوطنية : وهي تمثّـل نهوضـاً لوطنيـة لبنانيـة ذات غايتين متلازمتين : تعـريب لبنان واستكمـال معالم الاستقـلال والسيادة والعـزة والنهضة العربية فيه ؛ وتأكيد كيـان لبنان والحفـاظ عليه مستقـلاً ، مع تـوضيح طابعه الخاص المميّز (راجع الفصل ١٥ ، الفقرة ج) .

---

(١) جنبلاط : السياسة اللبنانية ، ص ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(د) ما جدوى الطائفيَّة ؟

في لبنان تتوالدُ الطائفية وتتناسل على حساب الركنين الاجتماعي والوطني . والسؤال الأول الذي يطرح نفسه هو الاستعلام عن جدوى هذه الطائفيَّة ؟ إن الطائفيَّة تتعارضُ مع كل تشكيل قومي ووطني للمجتمع ، مثلما تتناقض مع كل تكوين عقلي عربي مستقلّ . وهي فوق ذلك تتدخَّلُ في النزاعات من كل نوع ، عربيَّة كانت أو دوليَّة ، دون ان تساهم ، من قريب ولا من بعيد ، في حل القضيَّة اللبنانية . ومثالُ ذلك ان العامل الطائفي إذْ يتشكَّل كمحرِّضٍ على « التمرُّد الطائفيّ الأقلّي » ، إنما يلعبُ دوراً عضْبوياً داخل الطائفة المعنيَّة ، لكنَّه في الوقت نفسه يعجّل في تفكيك وحدة الجماعة الوطنية (الأمة ، إذا جاز الافتراض) . وفي هذه اللعبة القائمة على عصبيَّة الطائفة كأقلية ، وتفكيك وحدة المجتمع ، يتعرَّضُ المواطنُ اللبناني لمعاناة نتائج الانقسام الطائفي المذهبي المباشرة ، ويكتشفُ في الوقت ذاته عمقَ الازدواجية المتراكمة على مستوى المجتمع الأهلي (المحصور منذ عشر سنوات في مختبر الحروب الأهليّة) والدولة المركّبة طائفياً .

أما من الناحية الفلسفيّة ، فإن القومية على الطريقة اللبنانيّة لم تعد سوى مفهوم ايديولوجي يُتَّخذ حجَّةً تبريرية أو دعائية لخدمة خطاب هذه الطائفة ، او تلك . وعلى سبيل المثال نستذكرُ عدم التوافق بين الركن الاجتماعي والركن الايديولوجي : فمن جهة نقرأ عند جنبلاط الفرضيَّة القائلة « يجب ألَّا تكون

القومية أداة انكماش أو عزلة او قُطباً مثيراً دائـراً على نفسه ، محتجبـاً ومنزويـاً في أنانية ذاته [فكرة المنبذ Ghetto] ، بل وسيلةأخرى للالتقاءمـع الآخرين، لـلانفتـاح على هـويّتهم ومـاهيتهم ، لـلانسجـام في حيـاتهم ، لـلإسهـام في الجماعات كلها »[1] ؛ ومن جهة ثانية ، نصطدم ، في الوقت نفسـه ، بالـواقع الذي يُظهر طائفيـةً منفلتة ومعـاكسة لكـل إمكانيـة وطنيَّة ، طـائفية تنـاضل في سبيـل التماهي ـ في مـا يتعدى المجتمـع الوطني ـ مـع « ثقـافـة » أو « ثقـافـة فرعية » دينيَّة متمذهبـة جداً أو داعيـة إلى التمذهب . فـالطائفـة من حيث هي تركيب تاريخي (بنيـة اجتماعيـة ـ ثقافيّـة) في لبنان التقليـدي ، لم تنقطع في أيـامنا عن التحـوُّل ليس فقط الى بنية سيـاسية (حـزب طـائفي) ، بـل أيضـاً وبشكل خاص إلى ميليشيا طائفيّة (جيش ديني) . إن هذا الانقسام عميقٌ في المجتمع اللبناني ، ولكنّـه يغدو إنقسـاماً كـارثياً بقـدر ما يتشكّـل ويتجسَّد في تاريخ اللبنانيين وثقافتهم . اذن ، هذا الانقسام يطولُ الأهل والدولة[2]، لأنّـه يضـرب جـذوره وتشكّـلاتـه في الكيـان اللبنـاني المُنشـأ بين ١٩١٩ و١٩٢٠ والمعروف باسم « لبنان الكبير » القائم على نظام طـائفية سيـاسيَّة ، فـريدة من نوعها ولا مثيل لها في تاريخ المشـرق العربي . فلبنـان دولة مـوحَّدة رسميّـاً ، لكنها منقسمة اجتماعياً وسيـاسياً : إنـه كومنـولث أو « عصبة طـوائف » ، وهو أيضـاً « اتحاد طـوائف » تحلّ فيـه المِللُ الـدينيـة محـلّ الاقليّـات العـرقيّـة أو الثقافيّة ، المعترف بها في النظام الاتحادي الفدرالي . وبالتـالي ، فإن النـظام السياسي اللبناني هو نظامٌ لا متوازنٌ عضوياً ، ومُؤهَّلٌ لاستقبـال أي تدخـل أو عـدوان أجنبي . ولنـذكـر على سبيـل المثـال بعض معـالم هـذا الـلاتـوازن العضوي ـ البنيوي :

■ القانونُ الذي نصَّ على إحصاء اللبنانيين كل عشر سنوات ، لم ينفَّـذ

---

(١) كمال جنبلاط : ثورة في عالم الانسان ، مرجع سابق، ص ٢٢ .

(١) ثورة في عالم الانسان ، ص ١٠٠ .

منذ سنة ١٩٣٦ ، وهو قانونٌ أساسي في التكوين السياسي الطائفي القائم ، وكان القصدُ من تنفيذه إحصاء السكان وايضاً وضع قاعدة متحرِّكة للنظام المعمول به والارشاد إلى التغييرات الطفيفة أو الكبيرة التي تطرأ على عدد المنتسبين إلى مختلف الطوائف اللبنانيّة .

■ سنة ١٩٥٩ ، اعترفت الدولة اللبنانية بضرورة توزيع الوظائف مناصفةً بين الفريق الإسلامي والفريق المسيحي ، وهو الإنشطار الاجمالي المكوّن للوضع الشعبي العام .

■ سنة ١٩٧٥ اندلعت « حرب أهلية » في مرحلة صار فيها المسلمون اكثرية ساحقة . وصار السؤال : ما العمل لمواجهة هذا الانقلاب السكّاني ؟ وبما ان الحرب لم تنتهِ ، فإن نتائجها الكبرى حتى الآن هي ان لبنان لم يعد موحَّداً ولا مستقلاً . ومع ذلك تستمر الدعْوةُ الى « طائفية احتراب » من جهة ، والى « علمانية مبدئية » من جهة ثانية . والواقع ان المحاولة الرامية الى توليد صيغة جامعة بين « المتنافيات الطائفية » لم تنجح حتى الآن ، لأن لبنان يواصل تفكّكه الاجتماعي ، وتشرذمه وتحجُّره في المذهبيَّة والملِّية الطائفية ، بحيث ان المذهبيَّة الدينيّة فاقت كل تصوُّر وكل اعتبار . فالوعي القبلي ، المرتدي رداء اللاوعي والمولّد لحالات جماعية من اللاعقلانية الاسطورية ـ الدينيّة ، ما زال يشدّد قبضته على مجمل العقلية اللبنانيّة : حتى ان روح الدين تحوَّل إلى شعور عصبوي طائفي ، وتحوّلت « القومية » الى تبعيّة سياسيَّة .

هنا ، كمال جنبلاط يقرعُ الأجراس : « لنعبُرْ جميعاً جسر التطور والتجدُّد الذي يقودُنا إلى الوحدة الشعبيَّة التي كوّنتها الى حد بعيد هذه الجبال في كفاح ابنائها عبر مئاتٍ وربَّما بضعة ألوف من السنين »[1] . وكان كمال جنبلاط قد شدَّد في اجتماعات « هيئة الحوار الوطني » يوم ١٩٧٥/٩/٢٩ ، على ما يلي : « ضمن النظام السياسي القائم لن يقوم الجيش اللبناني

---

(١) ثورة في عالم الإنسان ، ص ١٠٠ .

بمحاربة إسرائيل في أي يوم من الأيام »[1] . فـ « المحرومون لهم الحقّ في بيت يؤويهم ولو كان ذلك في أرض ليست لهم » . ويبرّر جنبلاط ذلك بقوله : « أنا أعتقد أن أساس المشكلة في لبنان هو التحجُّر الذي تظهره بعضُ الفئات ، مما يجعل الحوادث تبرزُ من حين إلى آخر [. . .] . الوجود الفلسطيني الثائر انعكس على وضع الدولة الجامدة بمفاهيمها [. . .] وقد تأثرتْ المفاهيمُ العامة بالأدب الثوري وأدب الثورة الفلسطينيَّة ، مما أبرز التناقض مع الجمود المستمرّ في مفهوم الدولة . من هنا كانت بوادرُ الثورة الاجتماعيَّة وهذا ليس فريداً بلبنان . هناك جيلٌ يريد التطوّر وعلينا ان نلتزم بالديمقراطية السياسية »[2] علينا ان نتحمَّل عبء الديمقراطيةَ لأن الجيل الجديد المشبع بروح الثورة الاجتماعية والقوميَّة العربية المنفتحة على الأمميَّة ، ما زال يصطدمُ بالنظام الرأسمالي ، الطائفي المعادي للديمقراطية .
فهل سيعي اللبنانيّون أهمية الديمقراطية في توحيد مجتمعهم وتطوير دولتهم ، فيتحمَّلون اعباءها ويقدمون على إنشاء ديمقراطية جديدة تنطلقُ من إلغاء منظَّم لكل طائفيَّة سياسية ، وترتكزُ على ركيزة الحرية العقليّة المُحكمة ، وتُكلَّل ببناء دولة عالِمة ، علمانية وعادلة ؟ إن الامتيازات الطائفيّة المارونية تولّد القلق والخوف والعنف والحروب الأهلية : « وان كل الظروف تدلُّ على اننا نتسلَّحُ لنفرض إرادتنا فرضاً . إن هذا حرام . سنخسر لبنان . . »[3] وبما ان الحياة والتطور متلازمان ، فما زال بإمكاننا ان نثق بالإنسان ، وليس بما يُسمَّى خطأ بـ « حضارة » هذه الطائفة أو تلك . إن الدينَ يمكنه ان يكون اختباراً في عداد الاختبارات الاجتماعيَّة الأخرى ؛ وان الثورة هي أيضاً تجربة . لكن بقي أنْ نعرف : كيف نختبرْ الديمقراطية في بلد يشكو من المرض « الوطني » ؟

(١) مجلة الطريق ، الاعداد ١ ـ ٨ ، ١٩٧٦ ، ص ١١٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٨ (جلسة ١٩٧٥/١٠/١٦) .

١٣ - الديمقراطيَّة والقوميَّة الناقصة

(أ) إعادةُ تعريف المحظُور الديمقراطي
(ب) الديمقراطيَّة الآسيويَّة والديمقراطيَّة الغربيَّة
(ج) الاستبدادُ الأنوي والديمقراطيَّة

بين الأربعينات والخمسينات كانت الديمقراطيَّة (حكم الشعب) تُطرح كشيء جديد في لبنان المستقلّ ، وتشكّل احد معالم فلسفة جنبلاط السياسية الأساسيَّة . فالشاب كمال الذي فرضَ نفسه ، في مطلع الاستقلال ، كأمير حديث ، كان يدأبُ على ادخال الديمقراطيّة في البنى الاجتماعيَّة للنظام السياسي التقليدي . فكان مشروعُه يرمي الى الانتقال من نمط « قيادي إقطاعي » إلى نمط « قيادي ديمقراطي ، ليبرالي وإشتراكي » ، ولكن هذا المشروع لم يكن من الممكن تحقيقُه دون الاصطدام بالمصاعب السياسية - الاجتماعيّة لهذا البلد الذي لم يتوقّف البحث والجدل في هويَّته الثقافيّة والقوميَّة . فعلاقة الزعيم الاستزلامي بالزلمة[1] ، وكذلك علاقة « الطائفة السائدة »بالطائفة أوبالطوائف المسودة ، تواجه المسار الديمقراطي سواءً كان

---

(1) Antoine- Nassri MASSARRA: La Structure sociale du Parlement Libanais, op. cit, pp. 50-52.

يقول مسرة : « في رأي خليل احمد خليل هذا الشكل من الاستزلام يكشف عن تناقض طبقي . فالاستزلامُ لزعيم يشكل على هذا النحو شكلاً من اشكال الاستغلال الطبقي في المجتمع اللبناني خاصة والشرقي عامّة . والأزلام يمثّلون بدورهم طبقة استغلاليّة ، لأن ولاءهم للزعامة يساعدهم على نيل حصتهم من الامتيازات » .

راجع ايضاً ، كتابنا : **العرب والقيادة** ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١ ، الباب الثالث .

ليبرالياً أو اشتراكياً ، بكثير من العقبات والمصاعب العضويّة . وبقدر ما يكون المجتمع اللبناني انقسامياً (استزلامياً) يكون الركن الوطني للدولة طائفياً ، وعندئذٍ تبدو الديمقراطية كأنها شيء طوباوي ، لا وجود له في مكان ، تجري المحاولات لزرعه في مجتمع قومي ناقص (مُلفّق) . ومع ذلك يقفُ كمال جنبلاط الى جانب الديمقراطيّة ويتحزَّبُ لها في مواجهة الاقطاع السياسي ومحموله التنظيمي ، الزعامة الاستزلاميّة . ومما لا شك فيه ان نضال جنبلاط في سبيل « ديمقراطية جديدة » (من ١٩٤٣ حتى ١٩٧٧) أثار أمامنا مصاعبَ مشروعه الديمقراطي وخطابه الاشتراكي في بلد ناقص النموّ على مستوى الجماعة والدولة معاً . ومن هذه الزاوية ، تبدو الديمقراطية كمشروع محظور سياسياً ، في حين ان الطائفة المهيمنة التي تلعب دور الامير المستبدّ ، تنتج وتعاود إنتاج سلسلة من « الجماعات الطائفية السياسية » أو من « الأمم الناقصة » المحظورة بدورها . ومع ذلك فإن جنبلاط الديمقراطي ، امير الحداثة والتجدُّد ، يتمسَّك حتى النهاية بمشروعه الرامي الى تطهير السياسة من الوباء الطائفي والمذهبي ، والمجاهد في سبيل تأسيس العلاقات الاجتماعية على قواعد الديمقراطية الشعبية ، وتأسيس العلاقات الاقتصادية على قاعدة الاشتراكية التعاونيّة التقدميّة ، والآسيويَّة .

(أ) إعادة تعريف المحظور الديمقراطي

حين حدَّد كمال جنبلاط لنفسه دوراً سياسياً مختلفاً ، قوامُهُ العملُ على « بناء دولة ديمقراطية شرقية عربية » ، إنّما كان يضعُ على المشرحة كل إشكاليّة لبنان والمشرق العربي السياسيّة . فالديمقراطيَّة المحظورة هنا ، الناقصة أو المزيَّفة في مكان آخر ، تحتلّ المكانةَ الأولى في إنشاءِ النُّظمة الفلسفية السياسيّة لدى هذا الأمير الحديث. فهي ، في المُقام الأول مشروع عقلاني من إنشاء العقل التوحيدي ، وهي في عبارات برغسونية « مبدأ توحيد محض عقلاني في الجماعة التي ترتبط طاعتها بحريتها وبرضاها ، والتي تمتاز بتفوّقها العقلي والخُلقي »[1] أما ركيزتا أو مصدرا الديمقراطية المعاصرة فهما : « حرية الانسان في المفهوم الحالي للكلمة ، والمساواة الطبيعية »[2]. فوق ذلك يرى جنبلاط أن هذه الديمقراطية من مصدر ديني (إنجيلي وقرآني) ومن أصلٍ فلسفي ، لكنها في الحالتين صادرة عن بناءٍ عقلي ، ولا محرّك لها سوى « الإكراه المُحبّب والانضباط الرضائي »[3] . فليست السياسة الديمقراطية بشيء آخر سوى فن قيادة الناسِ والحاضرة والاقتصاد . وبالتالي فإن كل تعريف شمولي للديمقراطية يستلزمُ تعيين جوانبها ومعالمها

(1) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 20.

(2) Cf . Le Für , cité par Joumblatt , Ibid . p . 20 .

(3) Ibid., p. 20.

المتلازمة ، وهي الجانب الاجتماعي، الجانب الاقتصادي والجانب السياسي .

(١) الجانب الاجتماعي

لا يمكنُ للديمقراطية ان تعمل بشكل سويٍّ في البنى الاجتماعيّة اللبنانية إلاّ بعد الغاء النظام الطائفي نفسه ، وانشاء مجتمع اشتراكي (تزول منه امتيازات الطوائف والطبقات) . والحال ، فلا مناص من ان تكون هذه الديمقراطية المنشودة اجتماعيةً بالدرجة الأولى ، وهذا ما لا ينطبقُ على الوضع اللبناني حيث **الديمقراطية غير قائمة في وسط المجتمع ولا في قمّة النظام السياسي . اذن أين تُقيم الديمقراطية اللبنانية ؟**

إن كمال جنبلاط يرتقي بها إلى ذرى العقول أو بكلام أدقّ يبلّغها الى المثقّفين جاعلاً منها تارةً قضية نخبويّة وطوراً قضيَّة جماهيريَّة ، والسؤال المطروح الآن يركّز على معرفة ما إذا كان مجتمع الجماهير اللبنانيّة قد انتج وما زال ينتج نخبة عقلانية سيكون بامكانها ذات يوم ان تعقلن السياسة وان تؤسس العلاقات الاجتماعية على أسس ديمقراطية ؟ ان هذه المسألة تُطرح بشكل مختلف في خطاب جنبلاط الفلسفي والسياسي ، وذلك لسببين : من جهة ، لأن **الجمهور والنخبة** هما مفهومان متباعدان ، ومن جهة ثانية ، لأن النخبة اللبنانية ـ أو بالحريّ فئة المثقفين اللبنانيين ـ لا تزال تبحث عن موقعها الاجتماعي ، وبالتالي فهي لا تزال تبحث عن دورها السياسي . بكلام آخر نقول إن النخبة ، الممثولة على الطريقة الجنبلاطيَّة، كيف يمكن تبريرُها في حدود فلسفية سياسية ؟ لأن « النخبة اصطفت نفسها لمواصلة طريق التطور ، واستكمال أهداف الحياة الخلاّقة وتحقيق الوجود [. . .]. فالمرء لا يغدو قائداً : إنما يولدُ لأجل القيادة »؛ ويضيفُ جنبلاط ان القائد « هو الدمية التي تُرفع احياناً إلى أعلى المصافات حتى العبادة الوثنية ، والتي غالباً ما يتم تحطيمها في وقت لاحق . ذلك ان كل شيء لعبةٌ في العالم ـ لعبة بالمعنى العميق للكلمة ـ وان جماهير الشعوب الجاهلة هي اقرب ما تكون الى الأولاد

الصغار ، وانها تحبُّ التعاطي كثيراً بهذه اللعبة المشؤومة : فهي تارة تتملك الزعيم والوثن ، وتارة أخرى تحطِّمهما معاً »[1] .

فإذا كانت الديمقراطية مفتقدة في مستوى النخبة ومنعدمة في مستوى « جماهير الشعوب الجاهلة » ، فأين يتوجَّبُ البحثُ عنها إذن ؟ من المفيد ان نلاحظ ان المقصود تماماً هو « مشروع عقلاني » من الطراز البرغسوني الذي يسترجعه جنبلاط ويطبِّقه على اجتماع لبناني شديد التنافر والاضطراب والتخلخل ، وذلك حتى لا يظل المشروع الديمقراطي محصوراً في نطاق العقل . زدْ على ذلك ان جنبلاط حين ينتقل من فلسفة برغسون المحافظة الى الفلسفة الجدلية (فلسفة المخالفة : عقل الاختلاف والتوحيد) ، إنما يشدِّد على ان هذا الفهم للديمقراطية « المعقلنة » في ما يتعدَّى الاجتماع والسياسة ، يبدو مزوَّراً تماماً سواء في مستوى الجماهير (غلبة المفاهيم الشائعة حول المساواة البرلمانية) أو في مستوى النخبة (غلبة التنظير المتطرِّف ، والنظريات المُساء فهمها والتشويهات اللاحقة بمفهوم السيادة الشعبيَّة) . والحال ، ما العمل من الوجهة النظرية لدرء امراض الديمقراطية الراهنة ومعالجتها ؟ هناك سلسلة مقترحات جنبلاطيَّة تنتصبُ بين نظرية الديمقراطية وممارستها :

- المساواة الجوهريَّة في الحقوق والواجبات ؛
- العدل المستوحى من المؤاخاة والتعاون والتكافل ؛
- احترام جميع الحريّات ؛
- المساواة السياسية بين المواطنين ؛
- إقامة نظام عدل وتوازن في مواجهة كل نظرية كليَّة ؛
- الفرديَّة الشخصية ، المميَّزة عن كل ديمقراطية قطيعيَّة تقيم الوزن للفرد وليس للشخصية - بينما الفردُ هو مجرَّد مكنة بالنسبة الى الشخص الذي

---

(1) Démocratie Nouvelle, op. cit., pp. 21- 22.

يتوَّجبُ عليه أن يصيرَهُ من خلال اندماجه في المجتمع[1].

يستنتج جنبلاط من مقترحاته هذه مذهباً في الديمقراطية يمكن أن يُسمَّى بمـذهب الشخص الديمقـراطي (راجع : جـوليان هـوكسلي ، الانسان هذا الكائن الفريد) والتكافل الأخوي (متعدّياً التقسيم الاجتماعي للطبقات او للعمل ، اي متعدّياً ماركس ودوركيم، متعـدّياً الـطوائف الدينيـة والانتليجنسيا «الـرجعية » في لبنـان والعالم العـربي) . وفي هذا التكـافـل الأخـوي يكـون « للمثقف كما للعامل اليدوي الأصغر ، مساهمته في المهمة المشتركة : فهذه التعاونيات الاشتراكية الانتـاجية والاستهـلاكية هي في الحقيقـة المصهر الـذي تتشكَّـل في داخله الاجيـالُ الغيـريَّـة المقبلة »[2]. هـذا ويشيـر جنبـلاط، في معرض انتقاده للدولة الرأسمالية وللسلطان المالي ، الى ان «العامل سيعي أنَّـه يعمل لصالح دولة تكـون «دولته » هـو وليـست دولة المستفيـدين والمستغلِّين . اذن الملكية التعاونية هي قاعدة الحريـة السياسيـة »[3] . وهذا يعني نـظرياً ان الحل الذي يقترحه جنبلاط هو حـل توليفي « حـل إشتراكي شـامل للقـطاعات الأخـرى الاقتصاديـة والاجتماعيـة (. . .) حيث تقترن واقعيـة النـاس والأمـور بـالمثاليـة ، فتحقّقها وتسـاندُهـا »[4]. وعلى منوال كـارل ماركس، يسترجعُ جنبلاط نقد الفلسفة المثاليّة التي لا تقترن بالواقـع والتاريـخ «لأن الفلسفة هي صياغة لصعيد معين من صُعدان الوجود؛ والمعـرفة الفلسفيـة هي إدراك جزئي

---

(1) يوضح كمال جنبلاط ان « الركن الاجتماعي الـذي تخترقـه الإنسانية تماماً، هو في الحقيقـة الوسط الأصلح لتكوين الشخص وتقويمه(. . .). وخطأ الديمقراطية القطيعية انها لا تقيم وزناً للركن الاجتمـاعي ولا للشخص، وانما تعتبـر الفرد مجـرَّد وحـدة حسـابيـة في عـددٍ لا يمكنُ احصاؤه من الوحـدات المتناظـرة جميعها ». وفـوق ذلك، يـدعو إلى تكـاتف أخوي (راجـع : دوركيم، حول تقسيم العمل الاجتماعي) ، ويقدّمه بوصفه صيغة للصهر الإجتماعي .

Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 29 .

(2) Ibid, p. 25.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Ibid., p. 27.

ومحدود لأنها مجرَّدة عن مضمون الواقع وبالتالي لا علاقة لها بالواقع»[1] . غير أنَّ هذه المثالية المسمَّاة بالواقعيّة، او هذه الواقعية الممثولة ، هل تكفيان لسدّ هذا النقص في الواقعية المنسوب الى الفلسفة ؟ إن الاجابة الجنبلاطيَّة تندرج في سياق خطاب الانتقال من الديمقراطية الاجتماعيَّة إلى الديمقراطية الاقتصادية والسياسية .

(٢) الجانب الاقتصادي

لكي تقترن الديمقراطية بالواقع ،لا بدَّ لها من مغادرة كل ميدان للفلسفة التنظيريَّة ومن مقاربة الاجتماع من زاوية ركنيه الاقتصادي والسياسي. ومن البداهة القول إن التأسيس الاشتراكي للديمقراطية يتوقَّف على التأسيس الديمقراطي للاقتصاد (الاقتصاد الإشتراكي). فالفلسفة الطوباوية لم تنتج إشتراكية طوبارية فحسب ، وإنما انتجت أيضاً تصوُّراً طوباوياً للديمقراطية : « طوباويٌ هو ذلك الذي يعتقدُ في إصلاح المجتمع ودفع الإنسان الى حياة أفضل ، مكتفياً فقط باصلاح الفرد. لابد من إصلاح الانسان والمؤسسات معاً . ولا مفرَّ من العمل المؤثّر على فتح الحلقة المفرغة، حلقة الفرد ـ المجتمع »[2].

ولإستكمال هذه اللوحة الانتقاديّة ، يندّدُ جنبلاط بكل التجارب الكليَّة : من لوكورغ حتى سولون ، من نظام الأراضي عند العبرانيين الى نظام الإسلام القريب جداً ، وصولاً إلى فلسفة توما الاكويني (١٢٢٥ / او ١٢٢٧ ـ ١٢٧٤). ويستنتج ان « افكار العدل والإخاء والمساواة [. . .] هي شعارات يجب تحقيقها في المجتمع ، ومعايشتها في الزمان : وبدون ذلك لن يكون الدينُ سوى هذا « الأفيون للشعوب » ، وعندئذٍ سيكون ماركس مُحقّاً

(1) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 29.

(2) Ibid., p. 29.

[. . .]. إن الرحمة لا تتنزَّلُ إلاّ على أولئك الـــذين ينشدونها بجهدهم الذاتي »[1]. وبكلام آخر نقول إن الديمقراطية غير ممكنة إلاّ اذا كان الاقتصادُ قائماً على **مساواة مبدئية** تشمل ميادين الحياة الاجتماعية كافةً . وبالتالي فإن الديمقراطية هي في صميم المجتمع، والاقتصاد سيكونُ قاعدتها الثابتة . لكن كيف يمكن لمجتمع تقدمي إشتراكي ، وكيف يتوجَّب عليه ان يطبّق الديمقراطية الاقتصادية ؟ إن جنبلاط وهو يرسم لوحةً للتقدمية الفلسفية السياسيَّة (من **أفلاطون إلى راماكريشنا**)، ينكبُّ على إقناعنا بأن كل شيء - حتى الدين - مشروط بالركن الاقتصادي (الحياة اولاً)، الذي تنضافُ إليه عناصرُ أخرى منها : تكافؤ الفرص منذ الانطلاقة الاجتماعية للمواطنين ، العدل والتكافؤ في كل المنافسات بين البشر. ومن هنا تتراءى قمة الهرم الديمقراطي السياسي .

(٣) الجانب السياسي

تتحدَّد الديمقراطية السياسية بانها « سلطة مرتبطة بالشَّعب »، الأمر الذي يستوجبُ تبيان طريقة تعريف هذا الربط الثنائي : كيف ترتبط السلطة بالشعب ؟ هل ترتبط به من طريق الطبقة ، القوَّة، الأمة، الطائفة (حالة لبنان) أم ترتبط به من طريق الحزب ، الزعيم ، الديكتاتور العسكري أو المستبدّ المدني ؟ إن إعادة تعريف الديمقراطية كمحظور سياسي تستلزم، على الأقل ، تصوُّراً مختلفاً لحقوق الانسان المعاصر وواجباته السياسيَّة . ففي المُقام الأول يجب ان تكون التربية والمعرفة في مُتناول الجميع . ويتوجَّب في المقام الثاني توفير حياة حرّة ومتساوية لجميع النّاس، والسعي لتكوين **وجودية اجتماعية وشخصية جديدة** . وهذه الوجوديَّة السياسيَّة تنطلقُ من وحدة الحياة والتطور والانسان .

---

(1) Ibid.

ففي مواجهة الديمقراطية «الضالّة »، يضع جنبلاط الديمقراطية الآسيوية (ورائدها **غاندي**)، ليعلن «ان حقّنا في الحياة لا نستحقّه فعلاً إلاّ عندما نقوم بواجب المواطن العالمي »[١] . وهذا مؤدّاهُ ان الثنائي **الانسان / الشخص** يتوجَّب عليه ان يحل محلّ الثنائي العتيق **الانسان / الفرد** ؛ واننا بذلك ننتقل من المثالية الفردانيَّة الى الوجودية الديمقراطية ذات الطابع الإجتماعي الاشتراكي . حتى ان التعريف الرأسمالي العتيق للفرد هو تعريف يستحقّ الانتقاد، فهو يمنح الفرد « حق الاستعمال والإفراط » ؛ « فكّروا مثلاً بالرعب المخيف لصيغة **الإفراط** هذه، كما لو كان لا يزال بالإمكان الاستعمال المفرط لشيء ما - إحراقه ، تحطيمه، استغلاله بشكل سيء - في الوقت الذي يترابط كل شيء في المجتمع ترابطاً وثيقاً ، من مصيرنا الى مصير الآخرين ، خبزنا وخبزهم، عملنا وعملهم (. . .). وفي العصر الذي نعيش فيه من يمكنه التمتّع أيضاً بما كان يستمتع به الآخرون حتى الإفراط في الماضي ؟ آهٍ ، الحلمُ الأناني العذب والكذب الرهيب ! »[٢]. لقد انقضى منذ امد بعيد عصرُ الفردوس ، فردوس اللبن والعسل الذي حلم به أنانيّو هذه الأرض ومرضاها .
وفي نهاية التحليل، لا شيء يضيع مما يصنعه الإنسان · فلكل شيء مثقاله في ميزان ، ليس في ميزان النجاح او الفشل، ميزان الانتصار او الموت ، بل في ميزان الوجود، ميزان الواقع وميزان المحبَّة . ولهذا يطلق جنبلاط **نداء العصر الجديد** الى كل الجنس البشري : « ياعمَّال الساعة الأخيرة - ايها العمَّال الأقل سعادة وربَّما الأقل ثروة - ، نحن لا نطالبكم بنوع العمل الذي سيتوجَّب عمله ، لأن العمل نفسه هو الذي يقدّم نفسه »[٣] . وبعد كيف يتحدَّدُ المحظور الديمقراطي ؟

يشير كمال جنبلاط إلى ان شهاداته الديمقراطية عن لبنان الحالي

---

(1) Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 39.

(2) Ibid., p. 40.

(3) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 42.

وُضعت بروحيَّة فلسفة الفيدانتـا ـ آدفيتا ، لكنّـه يستند إلى **ارسـطو** والقديس **يوحنا الحبيب** وهنري **برغمون** . يقول إن الديمقراطية هي « **عودة معيَّنـة إلى** الانسجام الملازم للاشياء، وهي تمـظهُرٌ معيَّنٌ لحـريَّة الـوجود »[١] . وبكـلام آخر تُعتبر الديمقراطية السياسية مشروعـاً للعقل المـطبَّق على المعامـلات التي يمكن ظهورُها داخـل المجتمع بين الإنسـان والآخر ؛ وهي بـالتالي من صنـع العلماء، أهل العلم والحكمة . وفوق ذلك ، تُعنى الديمقراطية المنسـوبة الى التقدميَّة، بالشخص أي بالفرد في حقيقته وجوهره وعمله[٢] .

لكن هل المقصود ديمقراطية يونانية ـ آسيوية تنتسبُ إلى عقلانية سياسيَّة اوسع من عقلانيَّة الغرب ، واكثر إنسانيـةً من **ديمقراطيته** اليونـانية ـ المسيحيَّـة سواء كانت من الطراز الاوروبي الغربي او من الطراز الأميركي ؟ جنبـلاطُ غير حاسمٍ في نصوصه، لكنّه يلمّح إلى هذه المسـألة ، حين يشـدّد على القول : في مواجهتنا «لا يوجد سوى الغرب ومُنجزه المفهومي للانسـان الاقتصادي، هذا الخطأ الذي ارتكبته المغامرة الماركسيَّة »[٣] وكذلك خطأ البورجوازيـة الغربيـة التي عبدت الإنسانَ المجرَّد ، الفرد المجرَّد الذي كان يريدُ ان يجعل من نفسه مقياساً لكل شيء[٤] بينما تُعلِّمُ الحكمة ان « الحقيقة هي مقياسُ كل شيء » .

ماذا يُقصد ويُعنى بالحقيقة او بالحق في المجال السيـاسي ؟ ان جنبلاط يقصد بهما تعيين دور الديمقراطيـة بالـذات . يقول : « حين نُلقّنُ الإنسـان / المواطن المعنى **الحقيقي** لواجبـه والمضمون الفعلي والهـدف الأخيرلتكـامـل حقوقه، عندئذٍ تغدو الديمقراطية ، فعـلاً وواقعاً، نـظاماً لسبـر **الأنا** ، محـاولة لرفع الانسان فوق ما هو عليه [. . .]. وقد تغدو تربويّة ، مثيرةً لكل قيمـة ،

---

(1) Ibid., p. 46.

(2) Cf. **Aristate**, ibid., p. 47.

(3) Ibid. , p. 53.

(4) Cf. Prota goras, ibid., p. 53.

موحّدةً وخيّرةً . وربما تضبط و « تشخصن » في الوقت نفسه كل نشاط الجسم والفكر والجماعة، فلا تعود أكثر مما هي عليه الآن ، الى حد كبير نسبياً، وقد تغدو خميرةً كامنة من خسائر الفوضى والخلاف، وبيئة خصبة للتفتت ، ومشروعاً بيروقراطياً لايكاد تنظيمه يخفي فساده العميق »[1] . وبعد، ماذا يقترح جنبلاط لتأسيس ديمقراطية جديدة في لبنان ؟

يعتبر أنّ المؤسّسات هي اجهزة النظام الديمقراطي المعاصرة، لكنّها مؤسساتٌ يستحيل تصورُها في الوضع السياسي اللبناني بدون إقامة دولة علمانية ، بحيث تكون العلمانية علميّة ومعنوية ذات اصل روحاني ، ولا تكون ذات شكل ديني . وقوام الدولة العالمة / المُعلْمَنة :

- احترام حريّة الإعتقاد ؛
- الغاء الطائفيّة او القبليّة السياسيّة ؛
- إعلان ميثاق جديد لحقوق المواطن وواجباته ؛
- وضع دستور على أسسٍ كفيلة حقاً بممارسة هذه الحقوق والقيام بهذه الواجبات ؛
- ضمان الحرية بفصل السلطات وتعاكسها (راجع : مونتسكيو ، سان - سيمون) ؛
- إقامة سلطة قضائية حقيقية مساوية في القانون وفي الواقع للسلطة الإجرائية ؛
- أخيراً تعزيز السلطة الإجرائيّة لأن « الإنسان الموهوب بشخصيته هو الذي يُبدع ويحكم على صعيد الواقع : فالنخبة وحدها تستطيع ان تفعل شيئاً عظيماً او فاضلاً في الدولة كما في الحضارة »[2] .

---

(1) Ibid., pp. 53 - 54.

(2) Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 55.

(ب) الديمقراطية الآسيويَّة والديمقراطيَّة الغربيَّة

في مستوى فلسفته «الانسانية» أراد جنبلاط أن يكون شرقياً / غربياً، لكنَّه يبدو في مستوى فلسفته السياسية كأنه ديمقراطي يوناني - آسيوي. فهو ينتقدُ «السيادة الشعبيَّة وإقتراعها العام» من جهة؛ ويندّد من جهة ثانية بـ «التمثيل الشعبي» مطالباً بأن يتوجَّه هذا التمثيل الى ضمان حضور النخبة والهيئات الاقتصادية والمعنوية، وإلاّ فانَّ البرلمان سيظلُّ، واقعاً وقانوناً، إمتداداً لـ «مجلس الدول العامة». وحين يعارضُ الديمقراطية البرلمانية بوصفها «نظام البليدين والرديئين»[١]، إنما يعاود النَّظر في **«مرض القيادات الاجتماعيَّة والسياسيَّة»** معلِّلاً انحطاطها بكونها «لا تعود تمثِّل الأفضل والأقدر والأقوى». فالغاية الاساسية من الانظمة السياسية يجب ان تكون إبراز أفضل القوى الإنسانية التي تستطيع - في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع - ان تقود المجتمع والسياسة (وهما لا ينفصلان)، لا ان تحافظ على الإستقرار المزعوم. **والقائد** يجب ان تكون له روح ثورية، دون ان تتحوَّل عينُه عن الواقع، الواقع الذي هو فيه. . ولا يفيد الانسان أن يكون مثالياً، بل يفيده ويفيد مجتمعه ان يكون مثالياً واقعياً (راجع: غاندي). هذا هو المعنى

---

(١) كمال جنبلاط: ثورة في عالم الانسان، مرجع سابق، ص ٩٥.

الحقيقي للماركسية[1] في هذا الوجه لو كانت تتسع لمفهوم كامل وشامل للانسان وللتطور .

إن الديمقراطية العالمية في حالة تأزُّم لأن « النظام الديمقراطي في مضمونه وفي شكله التقليدي المعروف ، كما ولَّدته في اذهاننا مفاهيم الثورة الفرنسية آخذٌ في التقلُّص باستمرار وفي كل مكانٍ تقريباً، حتى انه ليبدو ان الحكم الشخصي أو السلطة الشخصية تتقوَّى باستمرار ، أو كأن القائد في النهاية هو الأساس في الحكم والنفوذ الفعلي ، لا النظام. وهذا حال الشعب الفرنسي المرتبط بنابوليون الأول، وحال الشعب الألماني المرتبط بالفوهرر[2] ، والشعوب السوفياتية المرتبطة بالأمين الأول للحزب (ستالين أو سواه). ويستنتج جنبلاط ما يلي : في نظام ديمقراطي ناشط وفاعل القائد هو الذي يخلقُ الشعب ويطوِّرُه باستمرار وفق سُنن الإبداع وشُرع التكوين والتطوُّر والطبيعة الأزليَّة . والشعبُ بدوره يكوِّنُ القائدَ ويعكس عليه مفاهيمه الاجتماعيَّة التقليديَّة والمبتكرة ، المتجدِّدة معاً. هنا يتمثَّلُ جنبلاط ماو زيدونغ (١٨٩٣ ـ ١٩٧٦) ويرى فيه القائد النموذجي لديمقراطية ثوريَّة آسيوية ، القائد المنظِّر الذي نجح في وضع نظريَّة التناقضات الأساسية والتناقضات الفرعيّة والجانبيَّة، وطبقها على الصين الشعبية[3] . ففي مواجهة نظرية المركزية الديمقراطيَّة ، يعاود جنبلاط رفع اللامركزية السياسية المستوحاة من القاعدة الصينية القديمة (Yan Young) يان ـ يونغ التي تعني ما يلي : عندما يبلغ دورُ الأسود ذروته ، يبدأ دورُ الأبيض، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا يعني انه يتوجَّب على الديمقراطية ان يكون لها مركز سياسي، قائد ديمقراطي

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) ثورة في عالم الانسان ، ص ٢٠١ ؛ يذكر غوبلز ومقولته : «الديمقراطية سلطة مرتبطة بالشعب.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٠.

مـركزي ، يتمثَّـل الصيرورة الاجتمـاعية الشـاملة وفقاً لقـانون جـدل الأضـداد المتواصل والـدائم. ومحرِّك الـديمقراطيـة هو **الحبُّ** وليـس **الإكـراه** ، او هو بـالحريّ **الإكـراه المحبوب**، الـطاقـة التي تـوحّـد النـاس وتجمـع صفـوفهم ونفـوسهم ، الحـريـة المتنـزّلـة من الحب: امـا ازمـة الـديمقـراطيـة الغـربيـة البـورجوازيـة فإنهـا تبدأ من التـركيز الخـاطىء على الفرد، واعتبـار الاجتمـاع البشري عقداً بين الأفـراد تمشيّاً مـع خرافـة روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)؛ بينمـا الاجتماع البشري هـو واقعٌ عضـويٌ حيٌ بحد ذاتـه . « ان المجتمع هـو حقل تحقُّق الفرد بمكناته الانسانية الباطنة والظاهرة »[١].

فوق ذلك كله ، يشرع جنبلاط في نقد « خرافـات وتمويهـات وأضاليـل السيـاسيّين الرأسمـاليين والحقوقيّين والقـادة الـذين يضعـون المـطلق حيث لا يكـون مـوجـوداً: في الانسـان الفـرد، في الشعب والأمـة او العنصـر ، في المجتمع، في التقليد والدين او في الحزب ، الخ .

في مواجهة **المركزية الديمقراطية والبرلمانيـة البيروقـراطية** سـواءُ كانت شعبيـة أو بروليتـارية ، رأسمـالية أو شيـوعيـة ، يضـع جنبـلاط **الـلامـركـزيـة الديمقراطية** ، مشدّداً على أهميتهـا في تكوين الـديمقراطيـة وفي القضاء على البيـروقراطيـة : « لا تتحقّق ديمقراطيـة في نـظام تمثيلي إلاّ إذا تـوسَّـع نـطاقُ الـلامركـزية وأضحى مبـدأها مفهـوماً أسـاسياً في تكـوين الإدارات الاقليميـة والمصالح الحكومية التمثيلية والنقابـات والتعاونيّـات والدولـة [. . .] . ففي التوزُّع والتنوُّع وعـدم الانحصار [الـلاحصريَّـة] ضمانٌ لعـدم طغيان السلطان المركزي وفساده ، وتوفُّرُ حل أوفق وأفضل للقضايا الاجتماعيـة والاقتصاديـة ، وبعثٌ تجديدي حقيقي للمفهوم الديمقراطي البدائي ذاته »[٢] .

هـذا مؤدّاه أنه يتـوجَّب علينا أن نـرفض نهائيـاً خرافـة « مبـدأ المجلس

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٢) ثورة في عالم الإنسان ، ص ٢١٩ .

المطلق الصلاحية » ، لأن ترسيخ الديمقراطية الحقيقيّة لا يمكن فصلُه عن فكرة القيادة المسؤولة ؛ الشخصية القائدة المسؤولة ، ولأن الممارسة الديمقراطية لا يمكنُ تأمينُها إلا بوجود سلطة قضائية قويّة . ومن هنا نستخلص تعريفاً جنبلاطياً للممارسة السياسية : « يجب أن تتحول إلى علم عقلي وتدريب خلقي وتكوين نظامي » . ولا يتوفَّرُ أي حكم سليم تقدُّمي إن لم نحرِّر الصحافة من سيطرة الرأسمال والإعلان التجاري والتملُّك الفردي . فالصحافة يجب أن تمثّل سلطة العقل في تكوين المجتمع وصيرورته وصيرورة مؤسساته[1] . إن دور العقلِ في اللعبة الديمقراطية يستدعي في المقام الأول « ضرورة ارتباط طاقة المثقّفين العلميّة بالقوى المعنويّة والطاقات النفسيَّة المستعلية ، فتتكاملُ شخصية الكائن البشري ، وتتجلّى آنذاك في الشبان صفات القيادة التي تؤهّلهم لتسلّم مسؤولياتهم في مختلف مستويات الهرم الاجتماعي والإداري والسياسي والاقتصادي »[2] .

وبقدر الطهارة تأتي المعرفة كلُّها ، فالطهارة ضرورية في مجلى المعرفة وعلى صعيد السياسة ، لأن الجماهير لا تستطيع شيئاً بدون معونة النخبة القائدة ، وبدون تأطيرها لهذه الجماهير في مختلف ميادين التنظيم والتوجيه والتدبير . « أن النخبة القائدة قد لا تكون هي التي تخلق الحضارة والتاريخ إلاّ فيما تستوضحه وتبدعه من مفاهيم وأفكار جديدة وتقدميّة وقيم حياة وموت ؛ لأن الحضارة والتاريخ هما في النهاية فعل مشترك وعمل جماعي تعاوني إشتراكي بكل ما للكلمة من معنى ، في مختلف مراتب ومستويات المهن والحرف والنشاطات المادية والمعنوية للإنسان »[3] . وحزبُ هذه النخبة التقدمية هو ، بدوره ، مشروع ديمقراطي يضمُّ ثلاث فئات من القادة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

والمناضلين . في الحزب ، هذه الورشة الديمقراطية ، يكون القائد هو المعلم ، الأول بين أقرانه ، ويليه الوكيل ، ثم الرفاق المُريدون .

أما مشكلة الديمقراطية في لبنان فهي « مشكلة إنعدام القيادات تقريباً في جميع المستويات ، وضعف إسهام المثقفين إسهاماً وجوديّاً إيجابيّاً ، لا إسهاماً إنتهازياً أو إلهائيّاً ، في تكوين إطارات الأحزاب السياسيّة ـ وطبعاً الإشتراكيّة منها ـ لتتمّ حلقةُ الإتصال في جميع مناطق لبنان مع جماهير الشعب الكادحة والمناضلة ، ولكي يمكّن هذا الانسجام في الإطارات من تجديد القيادة الشعبيّة »[1] . وخلافاً لأفلاطون الذي طرد الشعراء من جمهوريّته ، فإن جنبلاط (الشّاعر والمناضل) يُصرّ على إعادتهم إلى جمهوريّته الجديدة . فهو يتقبّل فيها السياسيين العقلانيين والمطهّرين ، لكنّه يطردُ منها أولئك الذين أساؤوا استعمال الديمقراطية ، هذه الكلمة المُبهمة المُضلّلة التي استعملت كشعارٍ صالح لجميع الثورات التحرريّة أو التعسفيّة ، وتستّرت خلفها الأنظمةُ الأكثر رحابةً وفوضويّةً والديكتاتوريّات الأكثر ظلامة وتضييقاً[2] . إذن المقبولون في الجمهورية الجديدة هم أولئك الذين حاولوا في المشرق العربي تجديد « نُظم الدين والخلافة والشورى في الإسلام ، النظم الموحّدة ضمن نطاق شرقي ديمقراطي جديد »[3] . فلا يجوز خداعُ الشعب ، ولا خداعُ النفس . فالديمقراطية مفهوم مبهم ما زال بحاجة الى تفسير ، ومع ذلك جرى رفعها إلى مقام الأوثان . وكما جرى تأليه الحرية بدون تحديدها ، جُعلت الديمقراطيّة أمُّ الحسنات كلها ، وجرى الخلط بين هذا المصطلح والوصايا العشر والآلهة »[4] . ثم يذكر جنبلاط سببين للأزمة الديمقراطية ـ الليبرالية

---

(١) ثورة في عالم الانسان ، ص ٢٥٣ .

(٢) كمال جنبلاط : مختارات ، ١٩٧٧ ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨ (راجع : الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ، الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣) .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

الماديَّة والفردية الأنانية المتطرّفة ـ ، مُشيراً إلى أن الديمقراطية الغربية تحوَّلت الى دهماويَّة برلمانية فوضوية (مع كل ما يتبعها من بطالة واضطراب نقدي وأزمات اقتصادية وتخفيض وتحوير في القيم الأخلاقية والمعنويّة الجوهرية) ، وأن بعض الدول الغربية أودى بها الأمر إلى قيام الأنظمة الجماعية الديكتاتوريَّة[1] .

إذن الديمقراطية الغربيَّة تستوجب النقد على الرغم من كونها تَعِدُ أو تبشِّرُ بحريّة الشخص ، حرية القول والاجتماعات السلمية وحرية التفكير والاعتقاد ، الخ . إنها تستحق النّقد لأنها لا تكفل للمواطنين إمكانات التمتّع الفعلي بهذه الحقوق والحريّات . أما الديمقراطية الآسيوية فهي توليف بين هذين المفهومين التأسيسيّين ـ مفهوم السعادة (الطمأنينة) ومفهوم الحرية . فهي في منظار جنبلاط « السبيل الوحيد الباقي لتحقيق الديمقراطية الصحيحة الشاملة والسبيل الوحيد لخلاص الديمقراطية الغربيَّة والأميركية التي تنتسب إليها ؛ وهي الوسيلة الباقية لها للتجدّد ولإبداع حضارة إنسانية جديدة ، وإلاّ فالأعلامُ الحمراءُ سترتفعُ على قمم الأرض كلها »[2] .

مع ذلك ، ليس في وارد جنبلاط رفض الحضارة الغربية أو نبذها ـ على غرار مزاعم الأفغاني أو محمد حسين هيكل (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) ـ ، ولا الدعوة لإحياء مدنيَّة شرقية تختلف جوهرياً من مدنيّة الغرب ، وهي اليوم مدنيَّة العالم . إنما المطلوبُ بشكل أدقّ الشروع في التوفيق بين هاتين الديمقراطيّتين اللتين تتجاهلان بعضهما وتتحاربان ، بدلاً من أن تتعايشا . وأن كل محاولة تأخريَّة لتقسيم العالم الراهن بين شرق وغرب فاشلةٌ حتماً ؛ وإذا حدث هذا الانقسام فهو كارثة على الطرفين معاً . يبقى أن نعرف أن القائد الديمقراطي ، النائب التقدمي اللبناني الذي يتمثّله جنبلاط[3] ، هو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٢) مختارات ، مرجع سابق ، ص ٧٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٨٣ .

آسيوي/غربي في وقت واحد ؛ ويريد أن يكون باني ديمقراطية ومؤسس دولة ، قبل أي شيء آخر . ذلك أن الديمقراطية ما زالت قادرةً على حمل خطاب الحرية البشرية ، النسبيّة والمساواتيّة ، لأن الحرية السياسية والمعنوية المطلقة تناقضُ مبدأ المساواة ذاته . وعليه فإن جنبلاط يرفض ، مثلاً ، حرية الغرب في استعمار أي بلدٍ آخر ؛ ويرفض أيضاً حريَّة الاستفزاز أو حرية تفجير حرب إقليمية أو دوليَّة . فليس من حق السياسيّ أن يفعل ما يشاء ، لأن مفهوماً إطلاقياً كهذا المفهوم للحريّات السياسية سيؤدي إلى الفوضى والكلّية والاستعمار الجديد . بينما ينطلق الديمقراطي الحقيقي من مفهوم عقلي للناس ولسلطانهم العقلي ، بحيث يكون حكم الرأي العام ذاته مستنداً إلى صحَّة المعلومات المُذاعة ، وقائماً على تفاعل الرأي بالبيئة الفكرية في جميع المستويات . وإذا كانت المعلوماتُ فاسدةً أو مزيَّفة ، فإن الديمقراطية نفسها تفسدُ وتتحوَّل إلى أدوات في أيدي أقلية اقتصادية أو حزبيَّة ـ كما هو الحال في لبنان مثلاً . وهنا ستتعارضُ المعرفة مع السلطة ، وعندئذ « سنشهد ثورةً شاملة على التقليد والدولة والديمقراطية والدين والمجتمع والعلم وكل شيء ـ لأن موجة الرفض لا تزال في بداياتها ، لا أكثر . ولكن حذارِ أن تُدمِّروا قيماً كافح البشرُ آلاف السنين لأجل بلوغها ، كحقوق الانسانية والإشتراكية وحق تقصّي المعرفة . كل شيء ستضربُه فأسُ التغيير ، ويجب ألاّ نخاف من التغيير لأنّه قابلةُ العصر الجديد »(١) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(ج) الإستبدادُ الأنوي والديمقراطيّة

كيف نفتكــرُ الـركنَ النفسي ـ الاجتمــاعي وكيف نعـاود طـرح الـركن الفلسفي في حدود السياسة ؟ إنه وجـهٌ آخر من أوجـه المُسـاءَلـة الجنبلاطيـة . **فالأنا** هـو الحامل المعرفي لهـذا التوليـد السياسي الـذي يُفضي الى الاستبداد الأنـوي وظاهـرة المستبدّ الأنـوي . وحين يسترجـع جنبلاط ، لصـالح خـطابه السياسي ، بعض التحليلات « التطوريَّة » و « الجـوهرانيـة » الساريـة في مسار التكوين النفسي ، إنما يطرح أمام العقل العربي المعاصر مسألة : إمكان عيش الأنا ، تعايشه بسلام مـع أنوات الآخـرين . ذلك أن الأنـا L'ego حين ينصرف إلى السلطان الأنـوي ، متحوِّلاً إلى مستبـدّ أنوي egocrate ، ألا يخشى منـه ، وعليه ، أن يتعارضَ مع الديمقراطي ودعوته إلى الحكم الشعبي ؟

ليس الفـاعل/الـذات (The I) ، (Le Je) ، موضـوعـاً/قـابـلاً يمكنُ فحصُه وتشريحه استناداً إلى حواسنا الإدراكيَّـة ، لأنه لا يتجلَّى تمـاماً في هـذا المستـوى من المعرفـة الحسِّية، المبـاشرة . فـالذاتُ على الـرغم من كـونهـا واضحة/بيّنة ، تقدّمُ الأنا مُغلَّفاً ومستتراً ، وتظهرُه لنـا من بعيد ، كـامناً ومكلَّلاً بهـالة البُعـد أو « الإمتداد العيني » ، هـالة السعـة والمسافـة التي لا تلتصق به أبداً ، أو التي لا تمدُّه بـالاتِّسـاع الـلازم . وهذه المســافة ليس لهـا أيُّ سلطانٍ على الأنا ولا تدركه أبداً[1] . أما الذات التي تحيـا بعيدة عن الشيء / الشـأن

---

(١) كمال جنبلاط : الأنا والسـلام ، مخطوط : يذكر فيه شارل شرينغتون وروجيه غـوديل في كتـابه « الحياة والتجدُّد » ، ص ٢٠ .

السياسي ، وراءه أو أمامه ، فإنها تغدو أنويَّة مركزية « غارقة » في عالم الناس والأشياء ، وتظلُّ بحد ذاتها غير محدودة وغير مُتشكّلة ، وكأنها عالم بدون أبعاد ، عالم مستورٌ ، كامن ، لا يُقاربُ بسهولة ، وذو ديمومة غير متناهية بالنسبة إلى الأشياء .

إن الأنا مقيمٌ في مكانٍ لا محدود . ونحن نعي هذه الذات/الإنيّة وعياً مباشراً لأنها تعود إلى اختبارنا المباشر : فهي النفس (The self) . ولكننا لا نراها أبداً ، ولا نلمسها إطلاقاً ؛ وهي على الرغم من امتلاكها لغةً ، فإننا لا نسمعها أبداً تخاطبنا كآخر . وفوق ذلك تظلُّ مستورة ، لا تُلمس ولا تُدرك كشيء ، على الرغم من معرفتنا المباشرة لها كذات/فاعلة . فالمقصود هو معطىً منفردٌ بذاته ومتحصِّن في داخلنا[1] .

إذن كيف يحدث هذا الذي يسمّيه كمال جنبلاط سلام « أنانا » ، « ذاتنا » ؟ يعرّف السلام بأنه هذا التوازن بين أشكال الخوف والرعب ، فينتقده معتبراً إياه مخالفاً للسلام الحقيقي ، نظراً لأنه يخفي ، بمكرٍ ، استعدادات الأنا للحرب أو للتغالب الوشيك . « أما توازن السعادة فأعتقد أنه يحدث عندما يكون الإنسان سعيداً بذاته فيدع الآخرين يعيشون مثله ، ومعه ، بسلام . وعادة ينشدُ التعساءُ والمكتئبون ، هؤلاء المرضى بالسعادة ، إقتناء شيءٍ ما [. . .] . والتبشير بهذا الشيء هو دعوة تغالبية ، طريقةٌ من طرق الحرب . وفي المفهوم الواسع ، التبشير هو أساسُ كل الحروب تقريباً ـ الدينية ، القوميَّة ، الأيديولوجية ـ ، باستثناء الحرب القائمة على دافع عدواني محض أو لأجل العنف »[2] . وفي هذا السياق ، يكونُ من الأصحِّ والأحقِّ أن يُعزى الى السلام نوعٌ من التمتُّع ، وأن نلاحظ نزوعاً إلى الاستمتاع سواءٌ في عمل كل شخص متعيّن (شخص معنوي أو فكري) ، أم في حالة الشر

---

(١) المخطوط السابق ، ص ٢١ (راجع شرينغتون : الإنسان وطبيعته ، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨) .
(٢) الأنا والسلام ، ص ٢ .

والجريمة والعنف والتدمير . إن السعي وراء السعادة هو الذي يهيمن على كل شيء . وتكون الحياةُ الفُضلى ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، حياةً أكمل على الدوام ، تتضمَّن درجةً معيَّنة من عبودية النفس وانقيادها وراءَ ما هو مظهريٌّ عابرٌ . ولفرض السلام خلال أي صراع ، لا مناص أبداً من التوصُّل إلى توازنٍ ما . لماذا ؟ لأن كل ما لا يكون ذاتاً عليا (High self) يجد نفسه منغمساً في ثنائية المظاهر ، في النزاع الذي يظهر على مستوى الفكر والمشاعر والرغبة والعمل ، مثلما يظهر على صعيد الأسرة والمجتمع والدولة والنظام العالمي . والحقيقة أن ما يسود دائماً وأبداً في الصراع هو قانون الوحدة الشاملة كل التنوُّعات من الهباءة الذريّة حتى الكون . وبكلام آخر نقول إن المسألة المطروحة تكون دائماً مسألة إعادة التوازن ، بنسبة معيَّنة ، بين الوحدة والتنوُّع . وعندما يقوى التنوُّع ، يُهيمن اللاتوازن ، وهو الحقد في المعنى الذي ذهب إليه أمبدوقليس .

يُعرِّف كمال جنبلاط السلام بأنه إنتماء إلى مؤسسة وتسليم بنظام مُعطى وقائم على سلسلة من التوازنات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية ، الخ . ويلاحظ أن مفاهيم النظام التيوقراطي والنظام الطبيعي لعبت دورها المزدوج في الدعوة الى السلام والاستقطاب السّلمي . وهذا معناهُ أنّ السلام كان حصيلة توافق بين إرادة الأفراد وإرادة المجتمعات في حقبة معيَّنة . ويترتَّب على ما تقدَّم أن السلام ليس نمطاً مسلكياً فحسب ، وإنما هو أيضاً حالة وعي اجتماعي ، حالة نفسانية ـ اجتماعية صادرة عن شعور بالوفاق والتراضي . والخلاصةُ هي أن السلام يفترضُ وجود قاعدة جوهرية ثابتة سواءً في المستوى الاجتماعي الجمعي الداخلي أم في المستوى الدولي . إذن السلام هو معيار مرجعي لا يفرض نفسه إلاّ بشكل جماعي . ومن هنا وحدة الاقتناع التي تنتجُ عنه والتي تظلّ ثابتةً بقدر ما يدوم التوافق القائمُ بين مشيئة الأفراد ومشيئة الجماعات . ونرى من المفيد في هذا الصدد التذكير بأن التعلّق بجماعة انتماء يُفترض أنها أقوى بذاتها من النزاعات التي

يعانيها الأفـراد ، معناهُ التسليم بـإزالة كـل نزاع داخلي أو على الأقـل التسليم بعبثيّته وعدم جدواه . إلاّ أن جنبلاط يـذهب أبعد من ذلـك ، فيرى أن وحـدة الأضداد لا تتحقّق إلاّ من خلال الصراع ، إنها وحدة في التنوُّع وبالتنوع (أي في التغالب وبه) . فـالتغالبُ هـو شُرعـة كل بنـاء ، لأن الوحـدة لا تتعيَّنُ ولا تتحقَّق إلاّ بصـراع الأضداد . وحيث أننـا نعيش في ميدان معـاملات ملمـوسة (لأن كل حياة مشتركة ، كل حياة العالم تختصر في المعـاملات والعلاقات) ، فـلا مفرَّ من أن يرتدي كل توحيد للتنوعات رداء البنية الجديدة المُضـافة الى البنى الأخـرى : اتحاد الشعـوب ، تكتُّل مـا فوق القـوميّات ، اتحـاد قارّي ، اتحاد دوليّ ، الخ .

وبقـدر ما يمتنـع قيام العـلاقة بين الأنـا والسلام ، وإعـادة إقامتهـا ، إلاّ بموجب التوازن المتواصل / اللامتواصل بين الذات والآخرين ، بين الأنا والبناء الديمقراطي للجماعة والدولة ، يحقُّ لنا أن نسأل عمّا إذا كان بـالإمكان تـوفير سـلامٍ مؤسسي انـطلاقـاً من بناء جـديـد لمـا يسمّى بـ « الـديمقـراطية الدولية » ؟[1] .

على الصعيد الدولي ، لا يقلُّ مفهوم السلام إبهامـاً وغموضـاً عن مفهوم الديمقراطية . فقد استخدم هذان المفهومان كشعارات في عدة ثورات تحرُّرية أو تعسفيَّة . ولا بد من أن نكتشف ، وراء القناعات الأيديولـوجيَّة ، حقيقـة ما يجري تاريخياً . فالسلام العالمي نادى به القياصرة والآلهة : ألا يقدّمُ الاتحـاد السوفياتي ، مثلاً ، نفسه كأنه البلد الوحيد الذي يحترم السلام ويطبّق مبـادىء الديمقراطية الصحيحة ؟ وهتلر ألم يعلن بلسـان غوبلز (١٨٩٧ ـ ١٩٤٥) ان « الديمقراطيـة سلطة مرتبـطة بالشعب » ؟ ثم أن القـرن التاسـع عشر ألم يكن مـطبـوعـاً بـطابـع التعـارض بين الـديمقـراطيـة والمسيحيـة ، بين العلمـانيـة

(1) K . Joumblatt : La Démocratie internationale et la Paix , in Cahiers de L'est , deuxième série , 1er vol . , beyrouth 1947 , pp . 7 - 15 .

والإكليركيَّة ، بين التنظيم التعاوني والتنظيم الأخوي ، بين المدرسة العامَّة والمدرسة الخاصة ، الخ . ؟ والقرنُ العشرون ألا يتَّسِمُ بتحالف الديمقراطية الغربية والمسيحية ، مما يشكّل نوعاً من الزيجات السياسية غير المتكافئة في العالم الحالي ؟ وعلى هذا النحو ، يؤذَنُ للمراقب بالقول إن السياسيين يمكنهم دائماً أن يعظوا ويبشّروا باسم الغموض الديمقراطي ـ سواءٌ كانت الديمقراطية ماركسية أو رأسمالية ، مادِّيَّة ذرائعيَّة أو مثاليَّة ، كاثوليكية أو بروتستانتيّة ، إسلامية أو مسيحية ، بروليتاريّة أو بورجوازية ، أنكلوسكسونية أو سوفياتية . فقد غدت هذه اللعبة ممكنةً بفضل إبهام الديمقراطية والأديان ، والتباس الديمقراطيين والآلهة ، واختلاط السياسة بالسعادة . ويبدو أنه لا مفرَّ من هذه الملغمة ، لأن « الديمقراطية ، شيمةَ كل المفاهيم السياسية أو الاجتماعيّة الأخرى التي يُنكر أصلُها الديني ، هي فكرة لا يمكنُ فصلُها عن المسيحية ويمتنعُ قطعُها عن البلاد المسيحيَّة »[1] .

وبعد فإن الديمقراطية المعاصرة تقومُ على ركنين أساسيين : حرّية الإنسان والمساواة الجوهرية (إنها مساواة جوهرانية قوامها التأكيد على أن الإنسان في مواجهة الآخرين وفي مواجهة المؤسسات ، هو غاية بذاته وليس وسيلةً ؛ وهي أيضاً حرّية وجودية بمعنى العمل الحرّ والتحقُّق الذاتي) . وأما المساواةُ الحقوقيّة فهي تقوم على مفارقة أساسية ، إذ أن الوقائع تُظهر لنا تنوُّعاً مادياً كبيراً ، تنوّعاً فكرياً ومعنوياً بين البشر العينيّين . والحقيقة أن المساواة الحقوقية تخالفُها اللامساواة الفعليّة ؛ وأن التفاوتات بين البشر لا تتوافق أبداً مع رُكني الديمقراطية الأساسيين . وفي هذا السياق يشدّدُ كمال جنبلاط على « أن كل فن السلطة ، أي كل فن السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة ، يكمنُ بكل وضوح في التوفيق بين الوضع الحقوقي والوضع الحقيقي في نطاق تصوُّرٍ ذكي

---

(١) كمال جنبلاط : المرجع السابق ، ص ٨ ، حيث يستند الى لفور في كتابه « مسائل الحقوق الكبرى » ، ص ٥٣٠ .

وودّي »[1] . فيقيم خطأً نظرياً فاصلاً بين ما يسمّيه الديمقراطية الصحيحة والديمقراطية المزيّفة . وعنده أن الديمقراطية الزائفة هي تلك التي تغرق في الفوضى والدهماوية البرلمانية مثلما تغرق في الديكتاتورية والحرب . وهي تنتجُ جملةً من الشرور والمشاكل ، منها البطالة والأزمات الاجتماعيّة الاقتصاديّة وانحطاط القيم المعنوية أو العقليّة . لكن لماذا يعزو جنبلاط الى الغرب مسؤولية ظهور ديمقراطية تحريفية أو زائفة ؟ لأنه يعتبرُ أنّ « الإنحراف الديمقراطي في الغرب » ينطلقُ من تصوُّر خاطىء للإنسان ، ويقوم على ليبراليّة فيضانيّة من جهة ، وعلى فردية منفلتة (استبداد أنوي) من جهة ثانية . وإذا كانت الديمقراطية المزوّرة لا تنتج إلاّ إستبداداً أنويّاً ، مضاعفاً باستبداد فئوي (طائفي ، مثلاً في لبنان) ، أو مضاعفاً بأنانية الطائفة ، فكيف يمكن وأين يمكن ، والحالة هذه ، أن نجد الديمقراطية الأخرى ، الموسومة بأنها صحيحة وأكثر إقتداراً على خدمة السلام العالمي ؟

لا يخفي كمال جنبلاط إقتناعه الشخصي بكون الفرديّة ذاتها والليبرالية المطلقيّة عينها ، في القرن التاسع عشر ، هما اللتان استخدمتا كأساس لإنشاء « **عصبة الأمم** » .S.D.N عام ١٩١٩ ، وهيئة الأمم المتحدة .O.N.U بعد الحرب العالمية الثانية ، كما أنّهما استخدمتا في إنشاء المؤسسات السياسيّة القوميّة . وقد صارت اليوم نكسةُ «عصبة الأمم » جليّة تماماً ، وما زالت نكسة الأمم المتحدة واردة ومحتملة ، لأنه في التجربتين لم يحدث شيء آخر سوى استنساخ الأفكار والتقنيات والنُظم التي سبق لها أن فشلت على صعيد التنظيم الداخلي للدولة ، ونقلها كما هي إلى الصعيد الدولي[2] .

إن الأمم المتحدة ، في منظار كمال جنبلاط ، هي أشبه ما تكون ببرلمان عجيب غريب ، مزروع وسط بلد من بلدان ديمقراطية ما قبل الحرب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١ .

الزائفة ؛ وفي هذا البرلمان تتواجه وتتعاكس كل الخلافات والعداوات والمصالح ، وكل أنواع الاستبداد الأنوي والجمعي ، وتدور اللعبة « الديمقراطية » الخاصة بكل من هذه الأنانيات أو الجماعيات الاستبدادية ، على حساب جميع الشركاء الآخرين . ومثال ذلك أن مجلس الأمن الدولي هو أشبهُ ما يكون بتلك الحكومات من ذوات « الثلاثة أو الأربعة رؤوس » في فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية ، حيث كان كل رأس من رؤوس أحزابها الثلاثة أو الأربعة يملك في الواقع حق النقض ، مثلما تملك القوى العظمى حالياً حق النقض دولياً . إذن ، نحن أمام إنحراف عضوي سواءً على صعيد ديمقراطية الدولة القومية (استبداد أنوي قومي) أو على صعيد الديمقراطية الدولية (استبداد الدول العظمى) ـ حيث جرى خفض الديمقراطية العالمية ، وبعد كل تحليل ، إلى حقوق نقض يستخدمها أربعٌ أو خمسٌ من الأمم القويّة . ويعودُ هذا الانحراف العضوي بالديمقراطية إلى مواقع القوة والهيمنة (العظماء) وليس الى الأحكام القانونيّة . فهيئة الأمم المتحدة التي كان يفترض بها توفيرُ القاعدة الأساسية لأول حكومة عالمية مولجة بتطبيق القانون والعدل الدوليين ، لم تعد سوى مسرح للتنافس السياسي حيث يحضّر الكبار ، ومنذ الآن ، عُدَّة الحرب العالمية المقبلة . وهذا معناهُ أن السلام العالمي لا يمكن صونُه إلاّ عندما تتوازنُ موازين القوى بين الدولة والدولة العظمى ، وتتوطّد العلاقات بينها ديمقراطياً ، لا قسراً وقهراً ، في ما يتعدّى الاستبداد الأنوي والاستبداد الجمْعي . ويبقى أن نعرف كيف يمكنُ للديمقراطية الصحيحة أن تؤدي دورها الحقوقي على الصعيد العالمي حيث الأمور لا تتعدَّى كونها لعبة مصالح وقوى ؟ أن مَرَض المنظَّمات الدولية (اختلال توازنها المركزي) يكمن في الواقع الذي يرشدنا الى أنه لا يمكن لأية مؤسسة سياسية ادّعاء حياة فعلية إلاّ بالاستناد إلى قوة طبيعية دائمة . والحال ، من المستحيل إرساء مؤسسة دائمة على فكرة مجرَّدة أو نظرية حقوقية . وبالتالي ، من الأنسب والأعقل إعادة النظر في الديمقراطية على

أسس معرفيّة جديدة : إحلال القوى الطبيعية الدائمة محل القوى السياسية الظرفيّة ، وإعادة اعتبار هذه القوى الطبيعية والدائمة بوصفها عوامل سلام وتوازن . فالمجتمع الدولي يضمُّ دولاً قويّة (قوى دائمة) ودولاً ثانويّة (قوى ظرفيَّة) تتجادل في التقرير الدولي دون أن تستند أبداً الى ديمقراطية دولية صالحة سوسيولوجياً وسياسيّاً .

وكل هذا يعاود طرح مسألة ديمقراطية الدولة ، الدولة من حيث هي مؤسسة ديمقراطيّة نرغبُ في نقلها إلى الصعيد الدولي . ان المفهوم الحديث للدولة يستلزمُ تجديد منظار الفلسفة السياسية والتاريخ : فالدولة التي لم تكن بناءً مصطنعاً ولا كياناً تاريخياً عابراً ، تفرض نفسها حالياً ، كتوليف بين ثلاثة توازنات :

- توازن السلطة المركزية وامتيازات السلطات اللامركزيّة المحلية والاقليميّة .
- توازن السلطات المفصولة داخل الدولة المركزية (راجع مونتسكيو) وغايته إبعاد شبح الإستبداد (لا بد للسلطة من أن توازن السلطة) .
- التوازن الاجتماعي - الاقتصادي الذي يمتنع بدون نجاح مبدأ السيادة الشعبية (لاحظ ضلال البلدان الغربية حيث لا تزال الإضطرابات الاجتماعية الاقتصادية تُسهم في انتاج ممارسة سيئة للديمقراطيّة) .

وفوق ذلك تقوم الدولة الحديثة ، شيمة الدولة القديمة والوسيطة (القرون الوسطى في أوروبا) على الجماعة أو على مبدأ الوحدة القوميَّة الذي أسهم بدوره في توطيد ورقيّ مفهوم الدولة/الأمة . لكن بدون هذا التوازن الثلاثي الأبعاد ، لا يمكننا تفسير قيام الدولة/الأمة فقط بظاهرة الإجماع (اللحمة القوميَّة) أو الوعي القومي ، لأن شعوراً كهذا مشتركٌ ما بين نموذج الدولة/الأمة والنماذج التاريخية الأخرى للدولة . وحين نستندُ فقط إلى نمط الدولة القوميَّة ، يمكننا أن نسأل : ما هي المقوّماتُ الطبيعية أو بالحريّ ما هي التوازناتُ والمصالح الدائمة التي أسهمت ، فعلياً ، في قيام مؤسسات الأمن

الجماعي الدولية ، مثل عُصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة ؟ ان كمال جنبلاط الـذي لا يصـرّ على المضي الى مـا وراء ذلـك عـلى طـريق المقـارنـة والاستكشـاف ، يستخلصُ مما تقـدَّم أننا نشهـدُ على الصعيد العقلي صيـاغـةً وجـدانية أو محض فكـريَـة لنـظام ديمقـراطي دولي ، يتحـدّدُ بثلاث عنـاصـر تأسيسيّة :

(أ) إرادة واعية نسبياً أو شعـور قومي نسبيّـاً يدفـع شعوب العـالم الى الرَّد على ويلات الحروب ومخاطرها .

(ب) أيـديـولـوجيـة ويلسـون التي مثَّلت ومـا زالت تمثّـل هـذه الإرادة وهــذا الشعور .

(ج) ظهور نوع من الصوفيّة الديمقراطية بشأن حقوق الانسان والأمم (ولا بـد لنا من الاعتراف بأن صوفيّةً كهذه تبسيطيةٌ وسطحيّة جداً) .

الخلاصةُ الكبرى هي أنَّ عصبة الأمم وهيئـة الأمم المتحدة تمّ زرعهمـا إصـطناعيـاً في حقل الـدول ذوات السيادة وفي التكتّـلات الاقليميـة التي كـان يتوجَّبُ عليها أنْ تنظِّم ، وحتى أن « توحّـد » صفوفهـا في سبيل إنتـاج مجتمع عـالمي جديـد . أما في الـواقع ، فـإن الأمم المتحـدة لم تتعـدَّ أبـداً الحقـل التغـالبي بين هذه الـدول ، فهي لا تضمُّها إلاّ شكليّـاً . بكلام آخـر نقـول إن الأمم المتحدة لا يمكن وصفها ، في أي معنى من المعاني ، بأنها دولة عالمية كبرى وذلك لسبب جوهري لطيف هو أنها لا تملك حتى الآن جيشاً ولا سلطة مركزية مبنية بشكل مفيد للعـالم . وهذه الأمم المتحـدة ، المفهومـة على هذا النحـو ، هي مخلوقٌ عجيب ، غيـر قـابـل للحيـاة إلاّ بصعـوبـة . وإنمـا هي بالحريّ هيئة دائمة لممثلي دول مزوّدين بصلاحيات « إطلاقيّـة » ، لكنَّها هيئـة في إجازة ! وهي من جهة ثـانية اتحـاد دول شكلي ، ولكن حتى يومنـا هذا لم ينجح أي اتحاد إلا من خـلال تحوُّلـه إلى دولة اتحـادية أو مـركزيَّـة . أخيراً ، تعتبرُ الأمم المتحدة بمثابة « سوق مصالح » يحتكره اثنان ، ثلاثـة ، أو خمسة

من « عظماء » العالم .

إن كمال جنبلاط يختار حلاً فدرالياً ، ليس كصيغة حقوقية مهمّة جداً من الوجهة التاريخية ، وإنما كاختبار سياسي مستقبلي جديد أهمّ وأجدى في نظر البحث العلمي الذي يخدم ، في آن واحد ، المعرفة الفلسفية (العلمية) والمعرفة السياسية في هذا الربع الأخير من القرن العشرين . ويقصد جنبلاط بذلك وضع بعض مبادىء التصور الاتحادي الجديد موضع التطبيق ، هذه المبادىء التي يفترض بها أن تكون أكثر احتراماً للكيانات والتنوُّعات القومية في العالم المعاصر ، مما سبقها من مبادىء ناقصة ؛ وبالتالي تكون « أكثر ليبرالية وأكثر إنسانية » . ولهذه الغاية يقترح جنبلاط فكرة « الاتحادية الاقتصادية » الكفيلة بتعزيز وإحياء الاتحادية السياسية العالمية . فلا يجوز أن نهمل أبداً أو ننكر واقع التسابق والتنافس الاقتصادي بين الأمم ، وأنه السبب المباشر للحروب ، وأن السلام لا يمكن تصوُّره بدون كبح هذا التنافس الاقتصادي الذي يتناسى الانسانية ومصالحها ، لا لشيء آخر إلاّ لكي يستغلّها إقتصادياً ويهيمن عليها سياسياً . وفي هذا المعنى ، أخطأت السياسة القومية/الدولية خطأً مميتاً عندما أهملت الركن الاقتصادي أو تظاهرت بذلك . والاتحادية الاقتصادية السياسية تستلزم في المقام الأول وفاقاً حقيقياً بين النظامين الجبَّارين الأنكلوسكسوني والسوفياتي . فكل منهما يعتبر نفسه بأنّه « العالم الوحيد » الذي يطبّقُ مبادىء الديمقراطية الجوهرية ، ويسمحُ لنفسه بأن ينسب الى الآخر أرذل الخطايا وأشنع التهم . غير أن كمال جنبلاط وهو يسترجع لحسابه انتقاد هذين النظامين ، إنما يعتبر أن الإنسان ، هذا الأنا وهذه الذات ، يحتاجُ الى الحريَّة والأمن معاً ، وأن وحدة هذين المفهومين ـ وهي الوحدة المتحقّقة عبر تفاهم عميق وشامل بين جميع الشعوب التي تعيش في كنف أنظمة مختلفة ـ هي التي تشكل وحدها الشرط الوحيد الذي يمكنه أن يأذن لنا ذات يوم بأن نشهد ولادة بعض المؤسسات القومية/الدولية ، الصحّية والقابلة للحياة . ومن الآن فصاعداً يلزمنا سياسة مستقبلية تقوم على

روح التعـاون الأوسع بين البشـر ودولهم ، كما تقـومُ على إنسانيـة جديـدة في فلسفتها الاجتماعيـة ـ السياسيـة ، أو على سياسـة جديـدة أكثر إنسـانيّةً تكـون خليقةً بجعل الأنـا ذاتاً أفعـل وأعقل في معـرفتها الآخـرين ، وأكثر ديمقـراطية وسواسيةً على الصعيد القومي والعالمي .

١٤ - الإصلاحُ والتشارُكُ والإشتراكيَّة

(أ) الاصلاحيَّة والراديكالية : الإشتراكيّة الآسيوية والإشتراكيَّة الأوروبيَّة .

(ب) حدود الإشتراكيَّة التقدميَّة وإمكاناتُ تطبيقها .

تقومُ نظريَّة كمال جنبلاط الإشتراكيَّة على نقد ما يسمِّيه الإشتراكية « الأقل إنسانيَّةً » أي الأقل تطوُّراً . وسقفُ هذه النظريَّة السياسيَّة التي تتراوح بين الإصلاحيَّة والجذريَّة (الراديكاليَّة) ، سيكون « إشتراكيةً أكثر إنسانيَّةً » ، أي توليفاً من الإشتراكيَّةِ الأوروبية (العلميَّة) والاشتراكيَّة الآسيوية (الروحانيَّة) . فالتشاركُ الإنساني هو إتجاهٌ رئيسٌ من اتجاهات التطوُّر التاريخي ، ومراحلُ التشكُّل الإصلاحي والاشتراكي لا تتوقَّفُ عن التعاقب . ذلك أن المجتمعات الأكثر والأقل تطوُّراً يتوجَّبُ عليها أن تخضع لمراجعاتٍ تصحيحية فكرية وبنيوية من زاوية التطوُّر والتقدُّم . وأن التاريخ التطوّري للإنسانية يبرزُ أواليَّات وتركيبات هذا التشارك بين البشر الذي يرتدي وجهين متلازمين ويُفضي إلى محورين للحركة الإجتماعيَّة : محور الإصلاح القائم على إعادة بناء المجتمع من خلال ترسيخ وحدته العضوية وبالتالي تعميق وحدة جذوره السياسيَّة ؛ ومحور الإشتراكيَّة الثورية المنطلقة من إنقلاب جذري شامل في النظام السياسي المقصود .

ولكي يعرِّفُ كمال جنبلاط ويحدّدَ مراحل التشارك ، يسترجع مطوَّلاً مؤلفات بيار تيلار دي شاردان والدكتور الكسيس كاريل . فيضع نظريَّته الاجتماعيَّة تحتَ راية التطوُّر الاجتماعي ـ الإحيائي : « إن الكائن الحيّ عندما

تأتلف في هيكله وأعضائه الخلايا وجماعات الخلايا على تشابكها يعمد إلى التناسل ، ولكن حركة التطور لا تقف عند هذا الحد ، فإذا ما بلغ التناسل حداً معيَّناً ، ينزع الفردُ إلى التجمع في وحدة عضويَّة مميَّزة [. . .] وإذا ما رجعنا إلى الإنسان نرى أنه أول ما يظهر الى الوجود يعيش ضمن جماعات صغيرة مستقلة [. . .] وإذا بنا اليوم نشهد منذ جيل تقريباً انقلاباً واسعاً في حياة البشر . فالأنظمة الكلّية أو الجماعية التي سيعدّل المستقبل من حدّتها وتطرّفها ، قد نقلت مركز الثقل في المجتمع تدريجياً من الفرد الى الجماعة القومية والاثنيَّة »[1] . وتحت هذه الوطأة استمر نطاق حرية الفرد يتضاءل أكثر فأكثر أمام العلاقات الجديدة والشرائع والعادات التي تظهر كل يوم وتقيِّد تصرُّفات الإنسان في دائرة عمله[2] . ويذكر جنبلاط أن نمو مظهر الاجتماعية « أخذ يتحقق بسيطرة الجماعة المتزايدة من طريق الدولة ومؤسساتها على جميع مرافق الحياة الخاصة والعامة وتعاظم سلطان الدولة ونفوذ هذه المؤسسات حتى ليخيَّل لنا أن الجماعة أصبحت إدارة كبرى كثيرة التشعُّبات ، متنوعة الاختصاص ، تتكاملُ بتعاونها ، على مقدار ما يضؤل فيها مدى حرية الفرد »[3] .

والحقيقة أن الحزب التقدمي الاشتراكي يتبنَّى هذه الظاهرة التشاركيَّة ما بين التجمُّعات البشرية بوصفها أحد اتجاهات التطور الكبرى ، دون أن يُهمل أو يُقلِّل من قيمة الإتجاه الأول للتطور وهو اتجاه النمو المتزايد للوعي وللحرية لدى الكائن البشري . ومثال ذلك أن أنسنَة الإنسان التي يرمز إليها هذا الوعي وهذه الحرية لا يمكنُ تصوُّر تحقُّقها بشكل عام إلاَّ في نطاق سيرورات انسجام الإنسان والمجتمع . وفي هذا المستوى من التحليل المفهومي يتحدَّد

---

(١) ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي ، الطبعة العربيَّة ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ؛ الطبعة الفرنسية ص ٢٤ و ٢٧ .

(٢) ميثاق الحزب ، ص ٢٨ .

(٣) ميثاق الحزب ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

موضعُ القطيعة الملموسة بين النظام التقدمي الإشتراكي ومجمل الأنظمة الكلّية حيث لا يُعتبر الفرد سوى جزءٍ من كل ، مجرَّد من قيمته ، ويُعامل كوسيلة لا كغاية[1] .

بموازاة هذا التأسيس لمفاهيم مراحل التشكُّل والتشارك الإنسانيّين ، يبشّر كمال جنبلاط بحلول **نظام معتدل ومتوازن** ، قائم على التنوُّع في الوحدة ، والفرديّة الشخصيَّة والتضامن الأخوي والتراتب الاجتماعي المبني بدوره على اختلاف في المواهب ، وقائمٌ بشكل خاص على ضرورة **الشخصيَّة القائدة الخلاَّقة المسؤولة** (راجع : **جاك ماريتان**) .

ولكن ، في مواجهة الاصلاحيّين التقليديّين سواءً في لبنان أو في المشرق العربي ، يتبنَّى جنبلاط الأطروحة التقدمية القائلة **بالماديَّة التقنية**[2] (منجزات الحضارة التقنيَّة) : « فمن العدل أن يحصل الجزء الذي ينفع الكل على نصيب أكبر من غيره بالنسبة لتفوقه الطبيعي أو المكتسب ، ومن العدل أيضاً أن يحصل الأفراد ، لا بالنسبة لنزعاتهم وحاجاتهم التي لا تعدُّ ولا تحصى والتي نوَّعتها بشكل هائل الصناعة الحديثة ، بل بالنسبة لضرورات حياتهم ومتطلبات تطوّرهم »[3] . من هنا تنطلق خلاصةُ فلسفته السياسية القائمة على الصيغة التالية : « لا أنظمة كلّية ولا فوضويَّة ، بل شورى ديمقراطية عليها واجب الإشراف التوجيهي غير المتحكّم ولا المستأثر في كل النشاط الشعبي العملي »[4] . والقائمة أيضاً على مفهوم **الدولة الديمقراطية الاشتراكية الحرَّة** ، والمعبَّر عنه بما يلي : « فلا تكون الدولة سوى تمثيلٍ للجماعة بواسطة المؤسسات الكفيلة بتحقيق غاياتها الاجتماعية وتكونُ الحكومة تاج البناء الذي انبثق عن الجماعة المنظَّمة هذا التنظيم »[5] .

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ٣٠ .
(٢) ميثاق الحزب ، ص ٣٢ .
(٣) ميثاق الحزب ، ص ٣١ .
(٤) ميثاق الحزب ، ص ٣٢ .
(٥) ميثاق الحزب ، ص ٣٣ .

(أ) الإصلاحيَّة والراديكالية : الاشتراكية الآسيوية والاشتراكية الأوروبيَّة

إن الواقعيَّة المُمثلنة أو المُفتكرة على نحو جديد ، تُترجم في فلسفة جنبلاط ، إلى خيارين متلازمين : خيار سياسي حيث يُصار إلى انتاج الديمقراطية الآسيوية وتقديمها كنموذج لـ « روحيَّة سياسية » تجبُ مصالحتُه مع الديمقراطيَّات الغربيَّة ، وخيارٌ اقتصادي حيث تنفصُل إشتراكية آسيوية « اكثر انسانيّة » عن اشتراكية اوروبية « أقل انسانيَّة » .

في مستوى الاقتصاد يترجم خيارُ جنبلاط الاشتراكي الى إصلاحية تأسيسيَّة ترتكز على قاعدة المطالب الاجتماعيَّة ، وتشكِّلُ مرحلةً تاريخيَّةً ضرورية في مسار النضال الوطني والتغيير السياسي للنظام الرأسمالي . كما ان خياره هذا يُترجمُ إلى راديكاليَّة سياسيَّة من الطراز الثوري ـ الاشتراكي الحديث . والحقيقة ان التقدميَّة ذات القطبين الاصلاحي ـ الجذري ، تشكَّلت على قاعدة النضال الوطني ومبادئه العلمية والواقعيَّة ، ولا بد للتقدميّة من انتاج نموذج إشتراكي مناسب وصالح للبنان والمشرق العربي وبكلام آخر ، تُعتبر الاشتراكية احد المعالم المحدِّدة للتقدميَّة ؛ فهو صفتها الجوهريَّة ونطاقها ، لكنها ليست مركز التطوُّر الاجتماعي . ومن هنا كانت طريقةُ الاشتراكية الآسيوية المنتسبة إلى منهج الجدل التاريخي ، والمبتعدة عن نسخ الجدل الماركسي . فهي إشتراكية تطوّرية ، تنطلقُ من الاصلاحيَّة الى

الجذرية وفقاً لمراحل التطور البشري ؛ وفي هذا المسار تكونُ الاشتراكيَّة نتاجاً لتطور ظاهرة التشارك العام والطبيعي . واما اشتراكية ماركس او الاشتراكية المنسوبة اليه ، فإنها تقومُ على صراع الطبقات بحيث يترتَّبُ على انتصار أية طبقة عاملة في مستوى التغالب السياسي ، توفير وسائل الانتاج والاستهلاك والتمكُّن عبر ذلك من مشروع « الغاء الدولة » . اما في منظور جنبلاط فمشروع الغاء الدولة مشروع فاسد ، لأن « الماركسيَّة قد تكون أو كانت بالفعل في بعض البلدان مرحلة لا أكثر من مراحل التطوُّر البشري ، ولكنها أصبحت اليوم مسبوقةً عن وضع هذا التطوُّر بمراحل »[1] . لكن كيف أمكن حدوث مثل هذا التخطِّي للماركسية خلال التاريخ المعاصر ؟

المقصودُ في المقام الأول تخطي اشتراكية ماركس والماركسيَّات على الصعيدين المنهجي والنظري . فيلاحظ جنبلاط على الصعيد المنهجي ان جدل التطور البشري لم يعد يقبل الحصْرَ في صراع طبقي ولا في رؤ ية اقتصادية مذهبيَّة للانسان ـ فهذا الأخير اكثر تنوُّعاً وتكثُّفاً مما يُظنُّ ، الأمر الذي يوجب على الجدليَّة الانفتاح على الجدليَّات الانسانيَّة الشاملة كل الأضداد والتناقضات الواقعية ، والممتدة الى مجمل بلدان العالم المعاصر . زدْ على ذلك ان الاشتراكية لا يمكنها أن تكون احديَّة البُعد على الصعيد النظري ، أي لا يمكنها أن تكون اشتراكية اقتصاديَّة من النمط الدولاني (نسبة الى دولة) الكلّي او الليبرالي (الحرّ) . بل يُفترض بها أن تكون متعدّدة الأبعاد ، متعدّدة القوى ، لكي تتمكّن من انتاج نموذج اشتراكي « اكثر انسانيَّة » أي نموذجاً شاملاً كل مستويات الاجتماع البشري النفسية والدينيَّة والاخلاقيَّة والثقافيَّة الخ ، ومفيداً لكل شعوب العالم حسب مراحل تطوّرها الخاص .

وفي المقام الثاني ، يرى جنبلاط ان ماركس مُحقٌّ في نظريّته الداعية إلى الزوال الضروري لصراعات الطبقات الاجتماعيَّة ، ولكنّه يشدِّدُ على « أن

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

تتحوَّل هذه القوى والجهود والامكانيَّات وتعمل متآزرةً لتفهُّم أسرار الطبيعة والنفس وللسيطرة عليها ، وبالتالي لاستكمال مجرى التطوُّر في تحقيق وتتميم الكائن البشري »[1] لكن ما هي الوسائلُ الكفيلة ببلوغ هذا الكمال او هذه التماميَّة ؟

كثيرةٌ هي الوسائل الكفيلة بتحقيق الكائن البشري ، وهي تُشكِّل في نظر جنبلاط معاييرَ او نقاطَ استدلالٍ على المساهمة الاشتراكيَّة الآسيوية في نقد الاشتراكية الاوروبية عموماً ، والاشتراكيَّات الماركسيَّة خصوصاً . ويرمي هذا النقد إلى بلوغ جملة أهداف في وقتٍ واحد : فهو يرمي في المقام الأول إلى تطوير وتكميل الماركسيَّة نفسها ؛ ويرمي في المقام الثاني الى تخطِّي الماركسيَّات المتمذهبة كما تظهر في تجارب الدول والأحزاب الشيوعيَّة المعاصرة ؛ وأخيراً ، يتجلَّى هذا النقد في حدودٍ مطلبيَّةٍ نسبيَّاً ليتميَّز لاحقاً براديكاليَّة ثورية متصاعدة .

إن هذه الوسائل لبلوغ تماميَّة اشتراكية معينة ـ وعلى الرغم من كونها وسائل مطلبيَّة وبالتالي إصلاحيَّة بالمقارنة مع الاسهام الماركسي ـ، تندرج في سياق برنامج عمل ثوري اكثر تناسباً مع ظروف لبنان والمشرق العربي من الخطاب الشيوعي العربي المنسوخ عن هذا النموذج أو ذاك النموذج الاشتراكي الأوروبي . وفيما يلي نستعرض الحدود الوسطى لخطاب جنبلاط الاشتراكي :

(١) وضع وتطبيق مجموع قانوني عادل للملكية وللعمل ، مجموع يرتكز على وظيفة الملكية الاقتصادية والاجتماعية ويؤمّن التعاون المنسجم بينها بحيث تصبح ثروات البلد أياً كان صاحبها خاضعةً لحق الجماعة ، ويمتنع كل شكل للملكيَّة لا يتّفقُ ومصلحة الجماعة ومصلحة الاقتصاد القومي

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ٤٥ .

(ملكية الاحتكارات والكارتلات والبنوك وشركات الضمان والتأمين الخاصة الخ) ، ويتنافى مع حقوق المستهلك والمواطن والانسان[1] .

(٢) تأميم جميع المؤسسات التي لها صفة عموميَّة أو لها أهميَّةٌ خاصةٌ في اقتصاديّات البلاد أو في حياتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة[2] .

(٣) حفظ الكيان الاقتصادي والاجتماعي للفرد والجماعة .

(٤) اعتماد النظام التعاوني بشكل واسع وحيث يمكنُ في مختلف فروع الانتاج والاستهلاك[3] .

(٥) تخطي التغالب العقيم بين الطبقات: وجعل الشغيلة ذوي مصلحة في نجاح العمل وخاصة في المساهمة في الربح . فالعامل شريكُ صاحب العمل ، بحيثُ تكونُ له اجرته ، أما الأرباح الصافية فتقسَّم وفقاً لنسبةٍ عادلةٍ بين الرأسمال واليد العاملة . ولهذه الغاية ، يسترجع جنبلاط لحساب مشروعه الاشتراكي « نظريّة » خاصة في التوجيه توفّقُ بين مصلحة العمل والانتاج وبين المحافظة على الحرية الشخصيّة »[4] .

يبقى أن نعرف اذا كانت وسائل جنبلاط هذه كافيةً لاستكمال الماركسيَّات وتخطّيها ؟ إنها وسائلُ غير كافية ؛ لأن إشكاليَّة جنبلاط الاشتراكية لا تُطرح فقط في حدود الماديَّة التقنيَّة ، بل تُطرح أيضاً وخاصةً في حدود فلسفةٍ سياسية ، اقتصاديَّة وعرفانيَّة (وجوديَّة روحانية من الطراز البرغسوني او الهندوكي) . والحقيقة أن ماركس وجنبلاط لا يجمعُهما خطابٌ تاريخي

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ٤٦ .

(٢) المرجع نفسه .

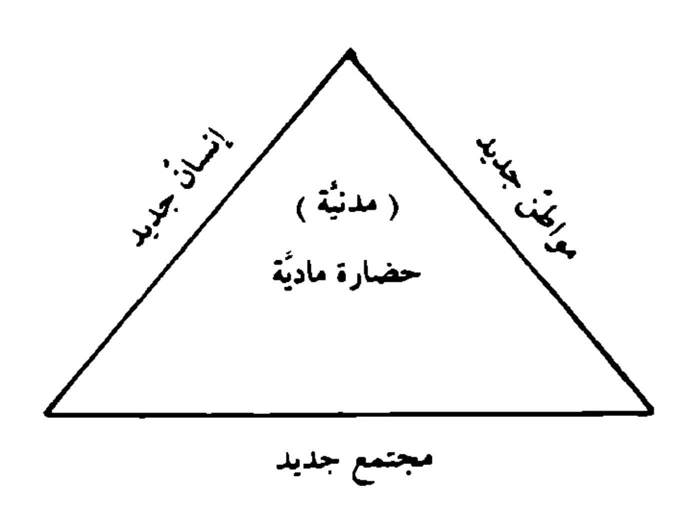
(٣) الميثاق ، ص ٤٧ : « ان الفكرة التعاونية كفيلة بأن تحقق فعلاً هدف المجتمع (راجع : جورج غورفيتش) . » وهدف المجتمع هو تآخي الناس والجماعات تآخياً يتحقَّقُ بالتنوُّع ضمن الوحدة ، اي بتنوُّع جمعيات التعاون في نطاق المساواة » . ورد في الميثاق ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٤) الميثاق ، ص ٤٨ .

واحد ، وانما ينتميان الى التّيار الاشتراكي العالمي ذاتـه . فلكلٍّ منهمـا عصرُهُ وميدانُه وهويّتُه (حيث النظرة تساوي الاختـلاف) . وهذا الاختـلاف يقعُ أولاً على المستوى المرجعي : اوروبا هي مرجع ماركس ، وآسيا مرجعُ جنبلاط . وكل مرجع منهما يعيدُنا الى تجربة مختلفة ، وبالتـالي تستوجب أو تستثيرُ تفكيراً سياسياً خاصاً . وفوق ذلـك يتّسمُ اطار جنبلاط المرجعي بـالغموض ، فهو تارةً مظهري (الظاهر) وطوراً باطني (البـاطن) . والاطار المـاركسي أقلُّ غمـوضاً من هـذه الناحيـة . وقد ذهب البعضُ فيمـا يتعلّقُ بمـرجعيّـة جنبـلاط المستورة (مقابلة مـرجعيّته المنـظورة) إلى أطروحـة **المرجعيّـة القرمطيّة** التي تعودُ إلى عصر الحركة الثوريّة الفاطميّة في مصـر ، والدرزيّـة في لبنان . غيـر ان اطـروحة كهـذه لا يمكن التسليم بها وأخـذهـا دون شُبهـات ومُـلابسـات . ولنكتف مؤقّتاً بما يذكرُه جنبـلاط شخصياً عن المصـادر المرجعيّـة لاشتراكيّتـه الاقتصاديّة ،فهو يعتبرُ ،بشكل عام ، ان كـل اشتراكيـة ذات مصدر ديني ، وان هـذا المصدر او هـذه النسابـة يرجعـان إلى الاسـلام والمسيحيّـة في المشـرق العربي القديم . ولإدراك معنى هـذا التوليـد الجنبلاطي ، يكفينـا أن نستذكـر تجـربة **الحبّ الايثـاري** (أو حب الآخرين L'Agapé) عنـد **المسيح**، وتجـربـة **المؤاخاة** عند النبيّ **محمّد** في المدينة . والحال، فإن اشتراكية جنبلاط هـذه ، اذ تسترجع هـذه النسابـة الدينيـة ، انما تصب من جهـة على المجتمع بـأسره وليس على طبقةٍ من طبقاته ، وتصبُّ من جهة ثانية على مؤاخاة الناس الأحرار وليس على ديكتـاتوريـة طبقة أو حـزب طبقي . وهكذا يضـعُ جنبلاط الـديني التشاركي في مواجهة الاقتصادي الطبقي ، بصرف النظر عن كونه رأسماليـاً أو إشتـراكياً . ويصـرُّ فوق ذلـك على عدم الخلط بين الحيـاة الدينيـة (بوصفهـا مـرحلة من مراحـلِ تاريـخ الفكر الانسـاني) وبين الدفـاع عن نظام اقتصـادي قائم . فيوضحُ قائلاً : « ولدت الـديانـات وهي تحملُ الاشتـراكية في بـذورها [. . .] : المُدوّنة الاجتماعية والاقتصادية للإسلام في بداياتـه، والجمعيّات الأخوية البوذيّة أو الكونفوشيوسيّة ، وصولاً إلى تشكيلات **الأخوان الوهّابيين**[١]

(١) نسبة الى محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٨٧) في الجزيرة العربية .

القريبة إلينا . . . »[1] . وأما بخصوص الأصول الدينيّة للإشتراكية الأوروبية الوسيطة والحديثة ، فيذكر جنبلاط موعظة الجبل ومفاهيم العدل الكامل ، لكنّه يلاحظ في الوقت نفسه تراجع بذور الاشتراكية الدينية ، بوجهيها الآسيوي والأوروبي . ويعتبر ان انتصار قسطنطين معناهُ هيمنة الشيطان (وهو حسب الرمز الاسطوري روح الشّر وزعيم الملائكة المتمرّدين) أي اضطرار المسيحيّة للتأصُّل في البيزنطية وتكيُّفها مع عناصر وبنى المجتمع والاقتصاد القائمين، وبالتالي تحوُّلها الى طقس للأمير ودين للدولة . ومع ذلك ستتواصل مسيرةُ الفكرة الاشتراكيَّة المظفَّرة : « ستأتي الأزمان التي تتناثر فيها الدنانُ القديمة وتنتشرُ الخمورُ على الأرض لتبذر فيها وتنمّي فوقها العناصر والمؤسسات والأطر والعادات لمجتمع جديد ، لمواطن جديد ولانسان جديد »[2] . وفي هذا الإطار يندرج ترسيمُ مثلثٌ للتجمُّع البشري :



الجديدُ في هذا الترسيم أو في هذا الثالوث الاجتماعي مُستمدٌّ من تطوُّر الحضارة المادية (المدنيَّة) المعاصرة حيث يتلازم الاقتصادُ والتقنيَّات ، وهنا أيضاً يُعطي جنبلاط الحقَّ لكارل ماركس ، لكنّه يذكِّرنا بكون التطوُّر البشري يتحقَّقُ ويتعيَّنُ في المجتمع ، ويتوصَّل الى استنتاج مخالفٍ للماركسيَّات :

---

(1) K. JOUMBLATT: Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 3.

(2) Ibid, p. 4.

« بمعنى ان التصوُّف يستدعي التقنية والتقنية تستدعي التصوُّف »[1] ، وبالتالي فإنَّ التقنيَّة المؤنسنة ، وحتى المصوَّفة ، « تعدّ السبيل لحلول الصوفيَّة ». يضيفُ جنبلاط موضحاً : « يبدو ان هذا الحلول لن يحدث بكامله إلاّ في المجتمع وليس في التهرُّب من المجتمع ولا في الهرب خارج الزَّمان ، وان الاجتماعي لن يكون جاهزاً لقبول الصبغة والخاتم والكمال الانساني والروحاني إلاّ إذا كانت **القوى المُبدعة للمعرفة والعمل** قد اندفعت الى مُنتهى تطوراتها الأخيرة »[2] .

إذن ، المسألةُ تعني **تصوُّفاً اجتماعيّاً متحرِّكاً وفاعلاً** يتعارضُ مع تصوّف المتوحّدين المنعزلين في تأملاتهم (راجع : ابن **طفيل** ، المتوفى عام ١١٨٥ م . في المغرب ؛ وكتابه **حي بن يقظان** ؛ **وأيضاً** : **ابن باجه** ، **المتوفى** في فاس عام ١١٣٨ م . ،وكتابه **تدبير المتوحِّد** ،الخ) . **وفوق ذلك المقصودُ** تصوُّفٌ مُعقلن يستندُ إلى الوفاء للأرض ولتيارات المادّة والحياة الخلاّقة : « فلا يمكن الترفّع فوق الزَّمان والاجتماع إلاّ بالولوج فيهما والغوص في أعماقهما والاعتماد عليها بكل قوانا وقواها »[3] . أما ماديَّة ماركس أو المتمركسة فلا تكفي وحدها لتفسير التاريخي لأن الماديّ المحض غير موجود ، والقول بوجوده هو من تصوُّرات العقل الطوباوي ، ولأن « مسألة الحرية ذاتها لا يمكنُ حلُّها إلاّ على صعيد داخلي روحي ونفسي حقاً ، كما يُقال في لغة الفلسفة »[4] فهل من التناقض والتعارض الانتقالُ من المنظور الى المستور ، ومن الباطن الى الظاهر ؟ وهل حقيقة العقل الانساني ، الواحد والتوحيدي ، تُبرَّرُ بهذه الثنائية التسلسليّة التي نصادفها في مختلف أجزاء فلسفة جنبلاط : التقنية ـ التصوُّف المادي ـ الروحاني ؛ الاشتراكية

(1) Démocratio Nouvelle, p. 5.

(2) Ibid., p. 5.

(3) Ibid., p. 5.

(4) Ibid., p. 5.

والديمقراطية الآسويتان مقابل الاشتراكية والديمقراطية الأوروبيّتين ؟

يذكّرنا جنبلاط بأن عقل الانسان الكلي ، روح التطور واستبطان الانساني ، قاد وأيّد وضعَ الفكرة التقدمية الاشتراكية : فهذا العقل « يحلّ التعارضات الظاهرة بين التقنيَّة والثقافة، بين العدل والحرية ، بين الاجتماعي والفردي : وبالاجمال يحلُّ العقلُ التعارض الظاهري الدائم ، ولكنه تعارض غير حقيقي ، بين الشخص والكون »(١) . وبما ان الانسان هو أثمنُ رأسمال (راجع : ماركس ، ستالين) ، فمن واجبه على الصعيد الاجتماعي ان يبيّن ما هو اخلاقي وما هو إلهي دون ان يخلط بينهما ، وان يبتعد عن النازيَّة والفاشيَّة : « ففي هذا المضمون الشامل يكمن في نظرنا مفتاح وأسرار المشاكل والمصاعب التي يثيرها تطوُّر الانسان والحضارة »(٢) . وفي الواقع ستكون عسيرة مهمة التوفيق بين العدالة الاقتصادية والاجتماعية وبين الحرية لدى الأمم الكلية ، وستكون عسيرةً أيضاً مهمة المصالحة بين الحرية والعدالة لدى الدول الديمقراطية المزعومة ، بدون هذه العودة الى قيمة الانسان بذاته »(٣) لماذا ؟ لأن القبول الطوعي هو الحريَّة : ومن حق الجماهير الواعية لمسيرة التطوُّر ، لطريق الجيل الجديد ، ان تختار وتقبل ، ان تطيع أو تتمرَّد . ومرَّةً أخرى يستعينُ جنبلاط بالروحانيَّات « لكي تعاود الجماهير خلق قيمها الخاصة ، وتصوغ المجتمع الجديد على صورتها ـ وليس على صورة الحيوان أو القنبلة الذريَّة »(٤) فالنوع الانساني مدعو إلى ثورة عالمية تنطلق من استبطان التطور ومن التطور ذاته في وقتٍ واحد .

هذه الصياغة الجنبلاطيّة للروحاني والصوفي أليست صياغة جديدة

---

(1) Ibid., p. 6.

(2) Ibid., p. 6.

(3) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, p. 6.

(4) Ibid., p. 7.

لعقيدة غيبيّة عرفانية أصوليّة ؟ لا ، من حيث المبدأ ، لأن « التمذهب الأصولي لم يفد أبداً في أي شيء ، إلاّ في تغذية الحقد والخلاف والانقسام » ، ولأنه يتوجّبُ دائماً الرجوعُ الى الاختبار الداخلي والخارجي بعقل العلم الموضوعي وبالمنهج العلمي اللذين يستلزمان تناول الانسان بكليته وخاصة بكل تجلّياته النفسانيّة ، ويستوجبان عدم اجتزاء الواقع بحجّة ان العلم غير قادرٍ حتى الآن على تفسير الواقع برمّته واستيعابه كما هو[1]

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط لا يخفي رهانه المزدوج على مستقبل اشتراكية ماركس والليبرالية الديمقراطية الاشتراكية ، ولكنّه يأخذ بعين الاعتبار مضمون وأهمية التجارب الكبرى ، الكلّية والديمقراطية التي أجريت في أوروبا وفي اميركا الشماليّة ، ويؤكّد ان المستقبل سوف يبدّل ويعدّل تركيبات واشكال هذه التجارب المجادل فيها . إن **نظام الجماعة الاشتراكية** هو الذي ينزع النّاسُ الى بلوغه وتحقيقه ، الناس الذين توصّلوا من خلال التطور الى مرحلة التجمع البشري الحاسمة .

بعد هذه الجولة الأفقيّة ، يمكننا الاستنتاج بأنّ اساس الاشتراكية الاقتصادية عند جنبلاط ، يقوم على المبدأ الماركسي في المساواة الماديّة بين البشر المحرّرين من كل ارتهان ، غير ان هذا المبدأ يتوجّب اكماله بمبدأ **المساواة الوظيفيّة** التي تلعبُ دوراً حاسماً على صعيد القدرات والحاجات الاجتماعية . وفوق ذلك ، فإن اشتراكية جنبلاط الأسيوية تدعو الى المضي قُدُماً ، الى ما يتعدّى الاشتراكية الاقتصادية المحض : **نحو إشتراكية اكثر انسانية** . **وأكثر إنسانية** مصطلح جنبلاطي يعني جملة أمور في وقت واحد :

(أ) تفتّح الفرد وتحقق الانسان ؛

---

(1) Ibid., p. 8.

(ب) تبنّي وسائل العمل المباشر (إنطلاقاً من التقاليد الاشتراكية الفرنسية[١] ومن الغاندية[٢]) وتطبيق مبدأ العمل الاشتراكي المباشر : (١) بواسطة التّخطيط الشامل للقدرات والطاقات ؛ (٢) بتوجيه الانتاج الى اشباع حاجات الناس (الانتاج لأجل الاستعمال) وليس الى تحقيق الارباح وتكديس الثروات ؛ (٣) بانشاء نظام ملكية اجتماعية لوسائل الانتاج (وهذا النظام ضروري لاقامة العدل الاجتماعي ، لأنه إذا صحّ ان الإنسان هو المؤسسة ،فمن الصحيح أيضاً أن الإنسان هو الى حدٍّ كبيرٍ من نتاج المؤسسة؛ ومن هنا ضرورة إعادة تقويم العمل الانساني وتوزيع الملكيّات الزراعية الكبرى وانهاء كل استغلال اقتصادي يمارسه الانسان ضد الانسان) .

إن مفهوم المساواة الوظيفيّة يعيدُنا الى مفهوم المُلكية الجديدة المتوافق مع ديمقراطية إشتراكية آسيوية جديدة. وهنا يتوافق كمال جنبلاط مع كارل ماركس وماو زيدونغ حول مبدأ الملكية الاجتماعية/الجماعية/المشتركة لوسائل الانتاج ، لكنّه يصرُّ على تقديم أربعة نماذج للملكية التشاركيّة والإصلاحيّة :

(١) كل مواطنٍ ملّاك : يستوجب إحداث نظام التوفير الإلزامي لتمكين المواطن من بلوغ الملكية الشخصيّة (ملكية منزل، سيارة الخ).

(٢) جعل الملكية شراكةً من خلال توظيفها لصالح المجتمع : والتجميع معناه ، هنا ، تأميم كل المؤسسات ذات الطابع الجماعي الهام.

---

(1) Voir à cet égard : P . Rosanvallon / P . Viveret : Pour une nouvelle culture politique , éd , du seuil , Paris 1977 .

(٢) مبدأ الساتياغراها ، مثلاً .

(٣) تبنّي النظام التعاوني الذي يعتبر من أندر النظُم التي توفِّقُ بين حرية المواطن وحاجات المجتمع، وهذا هو نظامُ المستقبل .

(٤) الحفاظ على لون من نظام الملكيّات الخاصة في كل قطاعات الانتاج الأخرى : والمقصود عند جنبلاط ملكيات خاصة ذات جوهر إجتماعي ، ذات وظيفة اجتماعية ، موجّهة اجتماعياً . فهل في ذلك تراجع من الراديكالية الى الإصلاحيّة، والمناداة بنوعٍ من رأسمالية «إشتراكية »، مصطنعة لتلبية حاجات الوضع اللبناني ؟ يقول جنبلاط : «في المجتمع المقبل ، ستبقى اذن، جنباً الى جنب ، بعض اشكال الرأسمالية وانظمة التجميع التعاوني التكاملي [. . .]. حتى ان التجميع نفسه سيجري تخطّيه وتجاوزه »[1].

إن هذه العقيدة التي ارادت ان تكون في منطلقها مضادة للايديولوجيات والمذهبيّات الضيّقة ، ألا تصبُّ هنا بالذات على تصوُّر توفيقي ، غير جدلي ، لمجتمع « تقدُّمي » من الطراز اللبناني، يمكنه ان يكون رأسمالياً من جهة ، وإشتراكياً من الجهة الأخرى ؟ وفوق ذلك ، ألا تشكو هذه العقيدة القائمة على « اشتراكية اكثر إنسانية » من ثنائيّتها الازدواجية، الثنائية الاصلية (التراث الثورة) والثنائية الراهنة (الإشتراكية / الديمقراطية) ؟ من الجليّ ان جنبلاط كان مثقّفاً «يبحث » عن دعوة عرفانية ومعرفيَّة جديدة تكون كفيلة بانتاج قيم جديدة للمجتمعات ما بعد الدينية (اوروبا) وشبه الدينية (آسيا). ومما يؤسفُ له ان كمال جنبلاط لم يتصوَّر مجتمعاً عالماً او شبه علمي، يكونُ قادراً بذاته على إنتاج قيمه الجديدة الخاصة به ، بمعزلٍ عن كل روحانية اوروبية او يونانيّة ـ آسيويَّة . ولهذا السبب بالذات ، يصرُّ على إعادة الوصل بين واقعيّة الاختبار السياسي الإشتراكي وبين مثالية معينة غير دينية وغير غيبيَّة، وليس الوصل بين هذه الواقعية وبين المذاهب العلمية ومنها الماديَّة التاريخية.وعندئذ

---

(1) Démocratie Nouvelle , op . cit ., p . 9 .

تغدو المسألة المطروحة هي التالية : هل يمكنُ اعتبار ما سبق لجنبلاط ان افترضه ثابتاً وصالحاً على صعيد اختباره الصوفي ـ العرفاني ، هو كذلك على صعيد اختباره السياسي للواقع التاريخي المتعيِّن ؟ كان جنبلاط يناضلُ في ظروف لبنان لإقامةِ نظام سياسي مناسب ، قوامه حكم القانون العادل وحكم الرأي العام الحر ، ولكن « مثاليَّته الواثقة والمطمئنة » الا تشكِّل عقبة فعلية ونفياً للعقل العلمي الإشتراكي ؟ لقد لاحظ جنبلاط الوقائع اللبنانية المتسمة بـ « الغياب الشامل لكل عقيدة اجتماعية ـ باستثناء الشيوعية والشباب المسيحي ». والحال، هل يستوجبُ ذلك إنشاء مثالية / واقعيَّة لتأسيس وتوطيد خطاب إشتراكي / إصلاحي في بلدٍ متردّدٍ بين آسيا وأوروبا؟ يجيب جنبلاط ان التقنيّة صارت في مستوى المجتمعات ، وان ما يحسب حسابه هو « العمل لأجل العمل » فقط . ويتساءل : أليس الاعتقاد بأن للمرءِ رسالةً هو بحد ذاته وهمٌ او توهُّم من توهُّماتِ الأنا ؟ ويجيب أيضاً : ان الرسالة الروحية / المعنوية هي رسالة راهنة دائماً، لأن أزمة النظام الأخلاقي أدَّت الى ولادة الاشتراكية الحديثة، بعد فشل الصيغة الاجتماعية ـ الاقتصادية في القرون الوسطى : « فلم يَعُدْ يُستوجب الوحيُ من الصيغة ولا من الروحيَّة الاكليركيّة ـ الدينية ، بل يُستوجب الاستيحاءُ من الجوهر النظري للعقيدة الدينيَّة، من الأفكار المجرَّدة ذاتها . وكان لابد للناس من تبني قيم اخلاقية جديدة غير أخلاقيات الدين الجامد المهيمن التي كانت اخلاقيَّاتٍ مغلقة »[1] . اذن الطريق مفتوحة تماماً امام المغامرة الإنسانية اللامتناهية ! وكان ذلك الانفتاح الانساني المحض على المستقبل الحر هو بداية العصر الحديث ، عصر الجماهير والمثقفين . واما العصر الجديد، عصر القرن الحادي والعشرين الذي يدعو جنبلاط الى حلوله بسلام ، فسوف يقدّم بدوره اخلاقية إشتراكية جديدة واخلاقية ديمقراطية إنسانية تفيدُ العالم بأسره، ويلاحظ جنبلاط انَّ آسيا

---

(1) Démocratie Nouvelle, op. cit., p. 16.

الديانات والايديوجوجيّات لم تصل بعد إلى هذا الطور الخطير ، الرفيع ، من التطور ، لكنها ستقترب ، بثوراتها ، من هذا الطور الكبير . ومهما يكن الأمر، فان رجل التشوُّف السياسي لا يبارح رجل التصوّف العقلي ، ليعاود القراءة عبر التاريخ الآسيوي الواعد دائماً بثورات تجدُّد وانفتاح : «ففي الإسلام، بعد زوال القرون الوسطى الاسلامية ـ العربية في الامبراطورية العباسية، ومع حلول السلالات الصغيرة ، تلاحظ ظاهرة الإبدال والتعاقب ذاتها : [فبعد زوال تلك التجارب] ظهرت على الفور صيغ جماعيّة أخرى (. . .) .ومنها محاولة الخليفة الفاطمي **الحاكم** [بأمر الله] وتجاربه لإقامة اقتصاد موجَّه ينظِّم الانتاج والاستهلاك؛ والتجربة القرمطية ـ الشيوعية(*). فالدين والإشتراكية سيتوجَّب عليهما حتماً ان يتصالحا ويتفاعلا . إن السعادة لا تكمنُ في حيازة الاشياء الخارجية ، بل تكمنُ في معرفة الحقيقة وتحقيقها »[1].

(*) راجع بهذا الصدد : طه الولي : **القرامطة**، اول حركة إشتراكية في الإسلام ؛ منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٢ ـ ٣٥ .

(1) K. Joumblatt: Démocratie Nouvelle, op. cit., pp. 17 - 18.

(ب) حدودُ الإشتراكية التقدُّمية وإمكاناتُ تطبيقها

إن إشتراكيَّة جنبلاط الآسيوية تخضع ، بحكم واقعيّتها وحدودها الاختباريَّة ، للتأثر بالنتائج العالميّة للإشتراكيّة الاوروبيَّة. وهذا ما يطرحُ مسألة إمكاناتِ الإشتراكية التقدمية في لبنان المعاصر ، في حدود إشكاليَّةٍ تاريخية ، وليس كحلٍ لمشكلات جرى تأويلُها مثالياً منذ البداية . فقد اكتشف جنبلاط عام ١٩٧٤ انه كان «مُفرطاً في مثاليّته» على صعيد سياسته الإشتراكيَّة، لأنه حين وضع إشتراكيَّته منذ الخمسينات تحت شعارات «الأشتراكية المثلى ، الفضلى ، الشاملة ، الأكثر إنسانية »، الخ ، كان يُهمل المجتمع العيني الذي لم يكن يتطوّر إلاّ تطوراً بطيئاً جداً في لبنان وفي المشرق العربي .

في المقام الاول يعود جنبلاط، منتقداً ، إلى انماط الحواضر التي جرى تمثلُها في اليونان (الحاضرة الديمقراطية : جمهورية افلاطون) وفي آسيا (المدينة الفارابية الفاضلة ومدينة ابن سينا العادلة)، ومع ذلك نراهُ يُعلن في لبنان عن رغبته في إقامة حاضرة مُثلى وفُضلى، لا تكونُ شيئاً آخر اكثر من حاضرة عربية تبحثُ عن وحدتها الداخليّة: يقول « ان الاتحاد الجمركي العربي يهمُّنا اكثر لأنه يطولنا مباشرةً ولأنه يبدو راهناً. ومن الواضح انه يفترض، ككل اتحاد، قيادة مركزية مشتركة بين أُمم الكتلة كافةً ، ونوعاً من اللجنة العليا ، وعملةً مشتركة »[1].

---

(1) K. Joumblatt: pour un Socialisme plus humain, éd. du P.S.P. ,beyrouth 1973 , p.6.

وفي هذا السياق يسترجعُ جنبلاط أطروحة كارل غوستاف يونغ القائلة «في نهاية المطاف ينحلُّ التاريخُ في حالات نفسيَّة »، فيشدِّدُ على ان هذه الأنماط الجمركيَّة هي صورةٌ مختلفةٌ ، من حيث روحيتها الديمقراطية ومن حيث الحرية والعدل، عن ذلك النظام الاوروبي الشهير الذي كان هتلر يحاول فرضَهُ بالحديد وبالدَّم[1]. والحالُ ، فاين يتوجَّبُ تحديدُ موقع الحزب التقدُّمي الإشتراكي وبعض الحركات الإشتراكيَّة الآسيوية ؟ « إنني اتجاسرُ على تحديد الموضع العلمي لبعض الحركات الإشراكيَّة الآسيوية والعالميّة ، ومنها الحزب التقدُّمي الإشتراكي اللبناني ، عند هذا المُلتقى للتطور، عند هذه الرحلة الكبرى للتاريخ ، عند هذه العودة لعقارب الساعة إلى مسارها الخاص»[2]. ويبرِّرُ تفسيره موضحاً : « ان الرهان الحالي والفعلي في الصراع العالمي لم يعد في الحقيقة وفي الوقت الحاضر بين الماركسيَّة والديمقراطيّة ، لأن الديمقراطية صارت إشتراكية إلى حد كبير نسبياً ، ولأن الماركسية لا يمكنها ان تتأخر عن ارتداء الديمقراطيّة، وان كانت لا تزال متردِّدة حالياً فهي لا تستطيع الإنفلات من الشرعة التي تقول إن الحرية تأتي بعد الديكتاتوريَّة »[3] فالديمقراطية المرتدية رداء الإشتراكية هي الاشتراكية الأكثر إنسانيةً، اي الأكثر تفهُّماً، الأقل تعصُّباً على الصعيد القومي، والأقل تمذهباً وشكلانيَّةً ، الأقل ستالينيةً والأكثرَ اختباريَّةً ، التي تُعيد إدراج الإنسان في شموليّته، وتعيد وصل جذوره بالتاريخ وبالروحانية اللذين يستكملان الماركسيَّة ويتخطّيانها .

إذن الاشتراكيّة الآسيويّة هي تجربة محدودة لكنها ممكنة ، لان برنامج الحزب التقدُّمي الإشتراكي يرمي إلى تحقيق صيغة واقعيَّة « حيث توضع في

(1) Ibid, pp. 6, 8 et 11.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid. , p. 6.

المقدّمة الفكرة التعاونية التي اثبتت نجاح تجاربها، وحيث تحفظ **الملكية الخاصة** غير القابلة للانسلاخ عن وظيفتها الاجتماعية ، وحيث لا تكون **المصادرة** تأميماً لصالح الدولة ، بل لصالح التجمُّع الإشتراكي، وحيث تكون **الاشتراكية تعاونية وبالتالي تكونُ أوفق وأكثر انسانية »**[1] . ولكن الصيغة الواقعية المعلنة أعلاهُ، والمرموز اليها بشعار الحزب التقدمي الإشتراكي «**المعول والريشة**»، الا تضع على المشرحة عقلانيَّة جنبلاط السياسية التي تصرُّ دائماً على التوفيق بين هذه السلسلة من الأزواج والثنائيَّات: الانضباط / الحريّة ، النظام / التطور ، التراث / التقدُّم، الدين / العلم، الاشتراكيَّة / الملكيَّة الخاصة ، المثاليَّة / الواقعية ، الإصلاح / الثورة، التصوُّف / السياسة ، الخ ؟ وفوق ذلك هل هذه الصيغة آسيوية أصلاً وليست كونتيَّة او هيغليَّة ؟

يقدّم جنبلاط فكرته الاشتراكية بوصفها محاولة لدمج الفكر والاختبار البشريّين ، ويقدّم حزبه الإشتراكي كحزب صهْروتوليف (راجع التوليف عند هيغل). إنها إشتراكيّة آسيويّة نسبياً ، ولذا يشدّدُ جنبلاط على ان « آسيا عندها شيءٌ أصيلٌ تُعطيه للعالم ، عندها شيء آخر غير **الماديَّة البورجوازية او الجدليّة**، وغير ديكتاتورية العرق والقارَّة او الطبقة، عندها أيضاً شيء آخر غير صيغة التسوية العادية التي لا تعدو كونها ضلالاً ووهماً ، وظلماً مستمراً وعاراً [. . .] . إننا ندّعي هنا أننا روّادُ وصُنّاع هذه **القوَّة الايديولوجية والسياسية العلميَّة الثالثة** التي سيكونُ لزاماً عليها أنْ تنهضَ فوق ركامات الانقاض والانقسامات والاحقاد والطوباويَّات القوميَّة المتزمّتة »[2] .

وهذه الاشتراكية الآسيوية تريد أن تكون مستقلة عن « السادة الحُمُر » وعن « الفلاسفة الأعيان في القرن الثامن عشر » وعن الدوقيَّات الرومانسية في الجمهورية الفرنسيَّة الثالثة . إنها تريد ان تكون طليعة ذات راية وأملٍ

---

(1) Ibid., p. 14.

(2) K. Joumblatt: pour un socialisme plus humain, op. cit. pp . 22 - 23 .

أحمرين ، طليعة تناضلُ « لإعادة إيمان **الفلّاح** بأرضه وإعادة روح المسؤولية للعامل في عمله وأمله ، وإعادة الشهامة والفرح بالخبز المشترك عند ارباب العمل، واتاحة الفرصة للمثقّف لكي يتكوّن ويغتني بواسطة التعاون اليدوي اوسواه »[1]، وتناضل أيضاً لمعالجة لبنان، هذا البلد الذي ينقسم على نفسه بقدر ما يتقدّم؛ واخيراً تناضل لمصالحة الأخلاق والدولة ، الجمهور والنخبة، المواطن والجماعة، القوميّات وتيّار التكوُّر البشري، الدين الشعبي والتصوُّف ، الفرد والأرض، الانسان والعمل، التقنيّة والثقافة، الخ[2]. لكنَّ إشتراكية التوليف ، المتوازنة والمعتدلة، هل يمكنُها عقلنة كل شيء وجعله جدليّاً ، بحيث تقومُ إشتراكية توفيقيّة تتعدّى الإشتراكية التاريخيّة ؟ في المقام الأول يجب ان نحسب حسابَ هذا الانتقال المفهومي عند جنبلاط الذي اراد في الخمسينات ان يكون من تلك الشبيبة التي كانت تؤمن وتعمل على تحقيق الحلم الأكبر والمغامرة الكُبرى، والذي اعلن عام ١٩٦٦ انتسابه الصريح الى العقل المترفّع (الأرفع)، عقل «قابلات التاريخ» على حد تعبيره . وفي المقام الثاني ، يجب ان ندرك معنى الاشتراكيّة الآسيويّة في ضوء الجدليّات الجنبلاطية حيث يتوجّب الجدل في كل شيء . إنه جدلٌ إشتراكي مختلف يتوجّب عليه النزوع الى «العقل الأرفع »(High Reason) الذي يتحدّث عنه الهنادكة بوصفه (التناغم الحق والهُويّة العظمى)، والذي لا يفعل الناس شيئاً آخر سوى تحطيمه. **فالعقل الأرفع** لا يعني ، من حيث تعريفه ، الاختبار العلميّ المباشر ، سواءٌ كان اختباراً موضوعياً او ذاتياً، وإنّمايعني الاختبار الصوفي الذي هو «خلقٌ وحدةٍ وحقيقة »[3]. وعندئذ نتساءل : ما العلاقات والأواصرُ التي يمكنُ قيامُها بين الجدل والثنائيّة عند جنبلاط ؟ يقول : يوجدُ في كل شيء مظهرٌ وواقع ، وهم وحقيقة ، الخ . وإن استكشاف وحدة كل

---

(1) Ibid., p. 24.

(2) Ibid ., p . 25: Rêves des années 50 .

(3) Ibid., p. 31.

شيء يشكّل هدفَ الاختبار الصوفي وغايته . والحال ، كيف نستعيد « وحدة الوهمي والمظهري » في إختبار إشتراكي ؟ ثم أن المتصوّف الجنبلاطي ألا يبدو مانعاً للإشتراكي التاريخاني ، حين يؤكّد « ربما يكون البحث الحقيقي هو ذلك الذي قد يقودنا إلى مُقام الآلهة »(١) ؟ ثم كيف يمكن ، قبل او بعد هذه المشاكلة التأليهيَّة إضفاء الجدلية على الاجتماع المظهري والوهمي ؟ يكتفي جنبلاط بتذكيرنا ان التصوف إستعداد للاتصال مع الواقع الباطني / الداخلي ، بينما المقصود في الاشتراكية هو الاتصال مع الواقع نفسه سواءً كان باطنياً او ظاهرياً . وعندئذ لا تعود الاشتراكية تُطرح في حدود طوباوية ولا علمية محض ، بل تطرح في حدود اشتراكية صوفية . فيؤكد جنبلاط « ان الصوفيَّة والسياسة هما واحد »(٢) ، وان المسألة تعني في السياسة استدراك « التأخر الطبيعي للانسان في مواجهة التقدُّم التقني » ، إذ لا يجوز ان يظلَّ « العبدَ الدائم للاشياء وللأحداث ، بل يتوجَّبُ عليه في وقتٍ معيَّن ان ينسلخ عن جسده وان يغادره »(٣) . ومع ذلك يتمسَّكُ هذا المتصوِّفُ السياسي الاشتراكي بمذهبه الاشتراكي وبيساريّته الآسيويَّة . فيوضح موقفه هذا على النحو التالي : « إنني مؤيد لاشتراكية « تؤنسن » الانسانَ ، وانني اكرهُ الجمود ؛ لذا اعتبر نفسي يسارياً بالطبع . فقد قادني إختباري إلى عدم تقبُّل الاشياء كما هي ، والى عكس ما في ذاتي على العالم . وعلى هذا النحو سيمضي لبنانُ نحو الإشتراكية ، وان ما يفتقر اليه هو التعاون بين الدولة والشعب »(٤) .

ومهما يكن الأمر ، تبقى إشتراكية كمال جنبلاط صوفيَّة ، لكن غير دينية ؛ ومن هنا المسافة المتوجّب رسمُها ما بين السياسة والدين :

- يجب حذف السياسة الدينيَّة في آسيا ، بأي شكل كان وفي اي مكان

(1) K. Joumblatt: pour un socialisme plus humain, p. 31.

(2) Ibid .

(3) Ibid., p. 32.

(4) Ibid., p. 33.

تتكشَّفُ فيه او تتستَّر ، وفي اي جزء كان من العالم؛ وبشكل خـاص يجب ان تحذف وتُدان كل سياسـة وكل عمـل سياسي يرميان الى انشـاء كيانـات دينية واسعة، ودول دينيَّة ومواطن دينية. وبتعبير آخر يتـوجَّب فصل السيـاسة جـذرياً عمَّا هو ديني، ويمكن فقط وصلهـا بما هـو «تنزُّه إجتمـاعي» واخلاق عقـلانية وحقيقة داخليَّة .

- وفوق ذلك، يدينُ جنبلاط كل سياسة عنف معتبراً ان استخـدام العنف هو في نهاية التحليل مضـادٌ لجوهـر الطبيعـة الإنسانيـة الاساسي ، ومعبِّـرٌ عن تعقُّد داخلي ، ومركَّب نقص لدى الأفراد والشعوب.

- ينادي جنبلاط بـطريقة عمـل معنوي واشتـراكي مباشـرة ، قائمـة على مفاهيم ترمي إلى تعزيز ثقة الإنسان بـأخيه الإنســان ، وإيمانـه بنفسه وبـالتطور الحضاري السليم والخيِّر . والحال ، فإن اشتـراكية جنبـلاط تنفتح ديمقـراطياً وسلمياً على تقدُّم الثـورة من حيث هي تجديـد في التطور (Ré - volution) ، وتختبـر العنفَ الثـوري الـلازم في ظـروف الـطفـرة الاجتمـاعيـة والصيـرورة السياسية ، بحيث أن القوة المعنويـة واللاعنف الفعَّـال يصبحان منهجيـة عمل إنساني فكري وتطبيقي .

- ويـدين جنبـلاط كـل قـوميَّـة آسيـويــة ذات نـزوع عسكــري ، تكـره الأجانب ، وتقوم على الأنويَّة المـركزيـة : إذ لا بد أن يكـون تجمُّع الشعـوب الآسيوية ذاتها على الصعيد القارِّي تجمُّعاً طاهراً ومجرَّداً من كل خصـوصية أو إقليمية انفصاليَّة .

- وأخيـراً ، يرى جنبـلاط أن القوَّة العـالمية الثـالثة تـرمي إلى « تحريـر الشعوب الكبرى والصغرى ، الخاضعة حالياً للامبرياليـة العالميـة »[1] ؛ وترمي أيضاً إلى « تجمُّع وتعاون شعوب الأرض وأممها كافةً ، برعاية حكـومة عـالمية

(1) K . Joumblatt : Pour un socialisme plus humain , op . cit ., p . 40 .

وباستلهام من روحيَّة **القوميَّة الاشتراكية**»[1] .

يضاف إلى ذلك أن كمال جنبلاط ينتقد الاشتراكية الأوروبيّة التقليدية ، سواءً كانت من مصدر ديمقراطي أو شيوعي ، لسببين : الأول لأنها فشلت في مشروعها العالمي ولم تتمكن من اتخاذ طابع يكون في وقت واحد مميّزاً عن الديمقراطية الرأسمالية والشيوعيَّة السوفياتية ؛ والثاني لأنها استندت دائماً إلى ذات التقنية ونفس العقلية التنظيمية والسياسيَّة . ويشدّد جنبلاط على أن نجاح الاشتراكية عالمياً يُوجبُ عليها أنْ تكتسب تقنية جديدة وروحية جديدة سواءً في المجال المؤسسي أو في المجال التنظيمي ؛ وعندئذٍ فقط يغدو من الممكن انبعاثُ الاشتراكية على أسس جديدة .

ومن بين هذه الأُسس أو التقنيات الجديدة على صعيدي العقل والعمل ، يذكر جنبلاط في المقام الأول : **تصوُّراً إشتراكياً للتعليم وللثقافة الصحيحة** ؛ فيلاحظ من جهة أن **حضارة حقيقية** خيِّرة وإنسانية بكاملها يمكنُ ارتقاؤها ونهوضها من بين أنقاض الذرائعية الفردية أو الجماعية المدمِّرة لكل القيم تقريباً ؛ ويلاحظُ من جهةٍ ثانية أن **اشتراكية تقدمية** مفهومة على النحو الصحيح ، يمكنُها الإسهام في تطوير التعليم في اتجاه تحريري وانساني - وحدة التعليم والتربية وإعطاء الأولوية لتربية الأفراد والجماهير .

في المقام الثاني ، يلفت جنبلاط الانتباه الى الركن **الاجتماعي** بوصفه **مركز استقطاب القيم الفكرية** (قيم المساواة ، المؤاخاة ، التعاون ، التآزر ، تضامن الجماهير ، التجمع البشري على قاعدة الشراكة والإشتراكية) ، ويشدّد على أن هذه القيم تدعونا للرجوع الى الآخر وللتآلف معه (راجع فكرة **الايلاف** في القرآن الكريم : لإيلاف قريش) وللعيش السَّوي المستقيم في مجتمع الأشخاص (الوقائع) لا في مجتمع الأفراد (المِكنات

---

(1) Ibid .. p . 41 .

والاحتمالات) . وفوق ذلك يتوجَّبُ على الركن الاجتماعي أن يوحِّدنا بكل ما يختلف عنا ، بدءاً من التوحُّد في التاريخ والجغرافية والثقافة ـ ، ويتوجَّب على كل ثقافة جديدة أن تكون ذات معنى إجتماعي[١] . ومن هنا تصاهر التعليم والعمل : فجعل التعليم إشتراكياً يعني إعادته إلى أطره الجديدة (العمل/الطبيعة/المجتمع) كما يعني إعادة الوصل بين التربية الأكاديمية والعمل اليدوي الاجتماعي ، ومجانبة الفكرانية المحض[٢] بوصفها مرضاً إنحلالياً (*) ، ويعني أخيراً عدم إهمال دور التغذية في تربية الشبّان من كل الأعمار .

وعلى الإنسان ، هذا الفاعل/القابل للتربية الاشتراكية ، أن يتفلسف وأن يطوّر العدَّة الفكرية ، المعنوية والماديَّة ، التي يمكنها أن تساعده على العيش الشريف : « فيجب أن تتم تربية العقل العادي من خلال إصلاح تعليم الفلسفة ، وتعميق هذا التعليم (بالعودة إلى كبار الفلاسفة اليونانيين : فيثاغورس ، هيراقليطس ، بارمنيدس ، امبدوقليس ، سقراط ، أفلاطون ، أفلوطين وأرسطو) وبالإفادة من كل أولئك الذين صاغوا وطوّروا جدل الأضداد ـ لأن هذا الجدل هو الفلسفة التفسيرية والتحليلية الوحيدة ، الصالحة حقاً والمناسبة لفهم الظواهر ، ولأنها بالتالي الفلسفة الحقيقية الواقعية الوحيدة ؛ وبذلك ينضمّ العلم الحديث إلى كل النتائج التي أعلنها هؤلاء الحكماءُ منذ أمد بعيد »[٣] .

---

(١) K . Joumblatt : Pour un socialisme . op . cit . . pp . 48 - 49 .

(٢) Ibid .. p. 51 .

(*) « تنحلُّ الحضارات والأجناسُ كلما ابتعدت عن الطبيعة الغاذية ، عن الأرض التي تكوِّن منها جسدُنا بواسطة النباتات التي يأكلها » ؛ « وهناك معنى معين للوحدة والحماية يتوجَّب أن نعلّمه للشبان حتى نعيدهم إلى ذواتهم ونبعدهم عن هذه العقلية العنفية المضادة للأشياء الجامدة ولكائنات العالم الحي ـ هذه العقلية العنفيّة التي نشكو منها كثيراً في لبنان وفي بلادنا الشرقية ، والتي تتحول ، مع تراكمها ، إلى عقدة تدمير » ، المرجع السابق ، ص ٥١ .

(٣) Ibid .. p . 55 .

ومن كبار الجدليين ، يذكر جنبلاط أولئك الذين يعنونَ فلسفته السياسيَّة الخاصة : **إخوان الصفاء** (حوالى ٩٨٣ م) ، **أبـو العـلاء المعرّي** ، **كـانط** ، **هيغـل** ، **لينين** ، كـارل غـوستـاف يـونـغ ، هـ . **بـرغـسـون** ، بيـار تيـلار دي **شاردان** ، كارل **ماركس** ، **ابن عربي** ، جلال الدين **الـرومي** ، **السهروردي** ، **فريدريك انجلز** ، وسواهم . ويخلص الى القول : « نعتقد بقوة أن مسار الفكر الاغـريقي الشـرقي والحـديث يستـطيـع وحـده أن يـزوّد الـطالب ، والانسـان لاحقاً ، بعدَّةٍ مفهوميَّة حقيقية وقويَّة »[1] . وبالتالي يجب أن تأتي تربية العقـل الرفيع ، أو العقل المترفّع ـ هذه الأداةُ العقلية السقراطية الرفيعـة ـ لتتوّج هـذه المنظومة الاشتراكية الأسيوية في علوم الفلسفة والأخلاق والجماليَّات . يضافُ الى ذلك أن العقل المترفّع يستطيع وحده التوصُّل الى الحقائق الأخيـرة ، إلى الحقيقة بدون توصيف ، لأن ثنائية الأضداد الجدلية تقودُنا عفـوياً وميـدانياً إلى وحـدة البحث عن المـطلق . وجنبـلاط لا يعني بـذلـك التعليم التجـريـدي والمذهبي ، بل يعني صوفية المعرفة : « فالقصدُ في نظرنا هو تكوين إنسان ، لا صنـع صندوقـة مليئة ببـطاقات المعلومـات ولا صنع آلـة حاسبـة حيَّة ؛ لأن الإنسـانَ يـساوي أكثر مما ينتج بكثير . فالإنسان متعلِّم أبديٌ : « وبالتالي يجب توجيه الشعب وتربيته . ويتوجب أن تعاد للبيئة هذه الصحة النفسانية والمعنوية التي يحتاج إليها كل كائن »[2] . والنتيجـة هي أن إلغاء الارتهـان أو الانسلاب يشكّل الهدف الأخير للتعليم الإشتراكي . وفي هذا السياق يذكّرُنا جنبلاط بأن مفهوم إرتهان الإنسان وإنسلابه هو من أعمق مفاهيم الإشتراكية ، وأنَّه يشكّل إحدى أهم مساهمـات ماركس والمـاركسيَّات في دراسـة الإنسان ؛ والارتهـانُ هـذا يطول الـرأسماليـة التي ترتهن الإنسـان ، كما يـطول التاريـخ والمجتمـع والتقنيات المطبَّقة والديانات المتمذهبة والمتحجّـرة والعائلة والغيبيَّـات والفنون والثقافة المهيمنة والإيمان بـاللامعقـول (اللاوعي) ؛ والاشتـراكية تـطمح إلى

---

(1) Ibid ., p . 55 .

(2) K . Joumblatt : Pour un socialisme . p . 57 .

تحدّي هذه الارتهانات وإلغائها لتعيد للإنسان حريّته الكاملة[1] . ويعتبر جنبلاط أن ارتهان الإنسان لبيئته ومحيطه هو مسألة راهنة عند الشبّان ؛ وأنّ دور الطالب في هذه البلدان ذات الثقافات القديمة ، سواءً في العالم العربي أو في جنوب شرقي آسيا والشرق الأقصى ، يكمن في ترك جميع مسام كائنه تتفتح وتنفتح أمام الوسط الاجتماعي حيث يعيش ، وأمام التقاليد وخاصة روح الجماعة - روحها بالمعنى العقلي والفكري ، لا بالمعنى المذهبي ولا الديني المتعصّب[2] . والحال ، فما معنى أن يكون المرءُ لُبنانياً ، مثلاً ، في عصرنا ؟ معناه أن يفهم أولاً أن ما نحن عليه وفيه هو كل المجتمع اللبناني بما يتضمن من مانا (Mana : كلمة بولينيزية معناها : القوة الخارقة المنتشرة في الكائنات ، ومبدأ الحياة والعمل) حقيقية ، ومن توليف سائد وقيم إنسانية وروحية تواصلية ومركز استقطاب ودمج . والطالب المتدامج مع هذا المركز الاستقطابي سيكون بإمكانه عندئذ ، وربما سيكون من المفيد له ، أن يتقبّل حضارة الغرب التقنيّة . وينتهز جنبلاط هذه المناسبة ليوجّه سهام نقده الى « تأمرك السلوك » : « التأثير المتزايد للسينما وبالأخص للتلفزة على سلوكنا » ، و « القنزحة الراهنة أو التنفُّج » ، وهذا التيار من الانفلات والحريات المجنونة الذي يأتينا من كل مكان تقريباً ، ولكنه يأتينا بشكل خاص من بلاد ما وراء الأطلسي ويحاول إيقاظَ الحيوانيّة فينا ، ويضيف : « أننا لا نتكلّم عن هذه المشاهد الخارقة ، مشاهد الرقصات والموسيقى والصور ، هذه التشبيحات التي تبشِّرُ بالانحلال والإختلال والخيال الفاسد . ونكتفي فقط بالإشارة إلى نزعة التعرّي ، الاستعراء والتعرية ، التي يمثّل « الستريبتيز الأميركي » إحدى صورها ، والتي نجد صورها الأخرى في الوجودية الزائفة أكانت ماركسية أو سارترية أو خلاف ذلك »[3] .

---

(1) Ibid ., p . 58 .

(2) Ibid ., p . 74 .

(3) Pour un socialisme , op . cit ., p . 76 .

والملاحظ أن جنبلاط لا يأخذ على هذه النزوة الأميركية ميلها أو صدورها عن الطبيعي ، لكنه يأخذ عليها فضحها عالمنا وتوجيهه لأن يصبح مأوى كبيراً للمجانين (راجع : شري راماكريشنا ، الوارد ذكره عند جنبلاط : المرجع السابق ، ص ٧٧) . والحال ، ماذا يتوجَّب على الطالبالإشتراكي أن يفعل في لبنان أو في سواه ؟ عليه أن يعرف نفسه أكثر من أي وقت مضى ليتصرَّف على نحو أفضل ، وخاصةً لكي ينشر هذه الإنسانية العالمية الجديدة . وأما دورُهُ السياسي فيقومُ على تدبير المجتمع وترقيته ، وعلى النضال في سبيل قومية منفتحة ومترفّعة فوق النزاعات الهامشية الصغيرة الدارجة كثيراً في لبنان ؛ وبالأخص يتوجب عليه النضال ضد العصبيّات الدينية من كل نوعٍ ولونٍ ، وأن يتعاطى العمل الاجتماعي الإلزامي ـ فهذا العمل سيحوّل لبنان وسيجعل منه حاضرة جديدة للوفاق وللعمل . ومن هذه الزاوية ، الطالبُ الإشتراكي يُعدّ المواطنَ ويُبشّرُ بالإنسان »[1]

[في نهاية المطاف الاشتراكية التقدمية ممكنة في لبنان وفي آسيا بقدر ما تطبّق أهداف ووسائل التطوير الاجتماعي ، وبقدر ما تُنظِّم مشاركة جميع المواطنين في النشاطات الجماعية العامة سواءً في مجال الانتاج والاستهلاك أو في مجال الجهاد المعنوي المشترك[2]] .

ومن المسلَّم بـه أن كل اقتصاد وطني يجب أن يهدف في المقام الأول إلى أهداف اجتماعية ، لأن الاقتصادَ ليس غايةً بذاته كما تزعم النظريّاتُ الرأسماليَّة ، فغاية الاقتصاد ليست الربح ، إذ أن الربح ليس سوى حافز للمبادرة الشخصية وللعمل ، نظراً لأن الرأسمال ذاته اجتماعي في أصله وفي تراكمه وغاياته الصحيحة . وبتعبير آخر : للرأسمال وظيفة إجتماعية تأسيسية وحاسمة ، ونمو وسائل الانتاج يرمي إلى إشباع الحاجات الأساسية في

---

(1) Ibid .. pp . 79 et 82 .

(2) كمال جنبلاط : ثورة في عالم الإنسان ، ص ١٨ ـ ١٩ .

المجتمع العادل والمتكافىء ؛ وإلاّ فإن الرأسماليين وحدهم هم الذين يفيدون منه حينما يستخدمون المجتمع نفسه[١] . ومع تشديده على الطابع الاجتماعي للرأسمال ولوسائل الانتاج والمنتوجات ، يبرز جنبلاط ويُظهر تَصوُّره لمجتمع عضوي ، مجتمع فاعليات لا مجتمع أفراد ، في مواجهة الفكرة الفردانيَّة المأخوذة ، خطأً أو صواباً ، عن الثورة الفرنسية . ويترتَّبُ على ذلك أن التقدميّة الإشتراكية هي خطابُ ثورة جماعيَّة ، قوامُهُ التصوُّر النسبي للتاريخ ، منذ التجميع في مصر الفرعونية الذي كان قد حقَّق بعض نماذج الاشتراكية الدولانيَّة ، حتى الاستبداد الجمعي (Communaucratie) في القرون الوسطى الأوروبية الذي سانده نظام كنسي وارستقراطي مشهور[٢]. ولكن التجميع الجديد الذي ينادي به جنبلاط يرمي إلى تحقيق هدفين أساسيين : المساواة والعدل . فالمجتمع العادل المتكافىء هو الذي يلبّي كل الحاجات الطبيعية للناس كافةً ، لأن الإنسانَ وُلد ليكون سعيداً ومتحضِّراً في العُمق ، لا ليغدو آلة أخرى تنضافُ إلى ملايين الآلات التي اخترعها الناس وأنظمتهم في القرن العشرين . وفي المقابل ، المجتمع العادل هو ذلك الذي يُعاد تنظيمُه بشكل سليم والذي يُحقّق عدالةً في الإنتاج والاستهلاك وفي كل الخدمات الاجتماعيّة الأخرى : إذن ينطلق العدلُ في المجتمع الإشتراكي من الانتاج . وسيكون بامكان ذلك الذي يسهم في الرأسمال الاجتماعي (الانتاج ← التوزيع ← الخدمات) أن يمتلك وحده القوَّة لشراء السلع المنتجة إجتماعياً . وبالتالي ، يجب على الدولة الاشتراكية أن تخطّط الانتاج إنطلاقاً من تصوُّرٍ اجتماعي لحاجات الانسان الطبيعية والأساسيَّة ، أي حاجات المعيشة والتفتّح ومعرفة الذات والمعرفة قبل أية حاجة ثانويَّة أخرى . فالانتاجُ هو لأجل الحاجة الطبيعية ، الضرورية اجتماعياً ، وليس الانتاج لأجل الربح : « علينا مجانبةُ

---

(١) ثورة في عالم الإنسان : ص ٦٩ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٧٢ .

هذين الشَّرَّين ، الغنى والفقر ، لأن الغنى يجلب طبقة النبلاء والبطالة وحب الأمور الجديدة ، والفقر يجلب ، فضلاً عن حب الجديد ، الدناءة والنزوع إلى صنع الشر » (راجع أفلاطون ، ورد عند جنبلاط ، المرجع السابق ، ص ٧٩ - ٨٠) .

إن الإشتراكية الآسيوية معنيَّة بسلسلةٍ من القضايا والمسائل الانسانية التي لا تني تتزايد وتتفاقم ، بدءاً من مسألة التزايد السُّكاني ، أُم كل الأمراض الاجتماعية الأخرى ، كالتخلف والمجاعة والأمراض والبطالة . ويرى جنبلاط أنه يتوجب على هذه الاشتراكية الآسيوية (وركناها المساواة والعدل) أن تضع حلاً مناسباً للمسألة الاجتماعية في آسيا وفي العالم بأسره . ولكن لماذا لا يتوجَّب ذلك على الماركسيَّات والاشتراكيَّات الأوروبيَّة مثلاً ؟ لأن الماركسيَّة بالغت في تقدير الجانب الاقتصادي للمشاركة والتضامن والتوحُّد ، فقالت بالتخطيط الشامل وبتأميم وسائل الانتاج وشيوعية الملكيَّة وبالتوزيع على أساس الحاجة الاستهلاكيَّة ، كما قالت بالثورة العالميَّة العامَّة وبزوال القوميَّة بالمعنى التقليدي للكلمة ، ومن ثمَّ قالت بزوال الدولة . وفوق ذلك تجاسرت على إعلان تلاشي الدين ، مبيِّنة مدى مساندة معظم رجال الدين للرأسمالية المتطوِّرة وللأنظمة النامية والاقطاعيَّات والاستعمار ، الخ . . .[1] .

فلا بد من إسقاط شريعة الغاب وشريعة الفولاذ معاً ، وترقية شريعة التجمع البشري ، وإنهاض الاشتراكية الفاضلة حيث تكون المدنية في خدمة الإنسان وتحضُّره . وماثورةُ العمَّال سوى جزءٍ لا يتجزأ من هذا النضال المتواصل بين « الآلهة/البشر » و « الشياطين اللا إنسانيَّة » . وحتى تتأنسن الإشتراكيَّة ، وتغدو « أكثر إنسانية » ، لا مناص من إعادة تصحيح السياسة واتِّباع شريعة الأهيمزا (L'Ahimsa) أي شريعة إحترام الحياة التي تترجم خطأ

---

(١) كمال جنبلاط : ثورة في عالم الإنسان ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .

بـ « اللاعنف » ، والتي لا تستبعد استخدام العنف أبداً ، لأن كل عمل هو في نهاية الأمر فعلُ عنف معنـوي على الأقل ، وفـرضٌ لنظرةٍ معينـةٍ على الآخرين سواءً بحرمانهم من حريّة الإساءة والإفساد أو بدفعهم لـلاستمتاع بحـرية صنـع الخير التي تشكّل وحدها مرجعاً للحرية الشرعيَّة الصحيحة[1] .

---

(١) ثورة في عالم الإنسان : ص ١٤٤ .

١٥ ـ التقدُّميّة والثورانيَّة

(أ) معالم فكر ثوري
(ب) جدليّات الاشتراكية الثوريّة
(ج) العبر المستفادة من تجربة ثوريَّة لمّا تكتمل

(أ) معالم فكر ثوري

مصادر التقدميَّة الاشتراكية هي مصادر تطوريَّة وثوريَّة معاً : إنها تطورية في جملة معانٍ لكنَّها ثوريّة في معنى واحد ، معنى الانقلاب الجذري الشامل للمجتمع . ويمكنُ للمسارات التطوريَّة ان تنقلب جدلياً الى مذهب ثوري ، وهذه المسارات تنحصر في أربعة : ١ ـ الطبيعة الحيَّة المرتكزة دائماً وأبداً على تطور داخلي (استبطان) وخارجي (ظهور = ثورة) ؛ ٢ ـ اعتبار كل عمل تطوري عملاً خلاَّقاً بذاته ؛ ٣ ـ إرادة المجتمع المنطلقة من إرادة الحياة المحتومة ؛ ٤ ـ اعتبار الحزب التقدّمي الاشتراكي بمثابة التعبير الأمثل عن الانقلاب الجذري ، العقلي والاجتماعي .

إن هذا المجمَّع العقلي الذي يبدو منطقياً وممتاز التركيب ، يطرحُ مع ذلك سلسلةً من المسائل الفلسفية والمنهجيّة . وإذا قلبنا ترتيبَ جنبلاط لهذه المسارات الأربعة ، يمكننا في المقام الأول ان نسأل : لماذا يعتبرُ الحزب التقدمي « تعبيراً مثالياً » وليس « تعبيراً واقعياً » عن المجتمع أو الانقلاب الاجتماعي ، « التغيير الاجتماعي الجذري الشامل » ؟ أيعودُ هذا الاعتبار الى مرجعيّته النخبويَّة ام يعودُ الى خطاب مؤسِّسه الفلسفي ؟ وفي المقام الثاني ، هل يؤذنَ لنا ، والى أي حد يؤذنُ لنا بادّعاء وجود تطابق جدلي بين إرادة

الحياة (مرجع غيبي وبيولوجي معاً) وإرادة المجتمع (مرجع تاريخي وسياسي) ؟ وهاتان الإرادتان اللتان يُفترض تماهيهُما كأمر محتوم ، ألا تضلّلان التفكير الفلسفي ؟ أليس من الأنسب والأحقّ ان نرى عن كثب كيف يتصرّفُ الناس الاحياء في مجتمع ، وكيف يتغالبون وينقسمون او يتكاتفون نسبياً ، كأقلية أو كأكثرية ؟ وفوق ذلك كله ، نسأل : اليس العمل البشري الموصوف بأنه خلّاق ، وبالتالي تطوري ، هو المصدر الوحيد للابداعية الاجتماعية ـ الطبقية ، ومن ثمَّ المصدر الوحيد للتطور الطبيعي والتطور الاجتماعي ؟ بكلام آخر نقول : ألا تسيرُ الطبيعانيَّة والنشوئية بخلاف مسار الانسانية الاشتراكية او النازعة الى التشارك ؟ والثورةُ ذاتها هل هي شيء آخر سوى هذه اللعبة الثنائية بين التطور والاستبطان ؟ لتيسير التفسير التحليلي ـ النقدي ، سنتناول أولاً تعريف أو تعريفات جنبلاط للحزب .

ـ « ليس الحزب تكتلاً يهدف الى غايات اصلاحية آنية بالمعنى الضيق المحدود لهذه الكلمة وفي القدر الذي يتلهّى به الجمهور »[١] .

ـ « ليس الحزب اداة للأفراد والنقابات والهيئات للوصول الى الحكم قبل كل شيء ـ والحكم نفسه وسيلة ـ بل الحزبُ وجهةُ نظر في الحياة على إطلاقها ، وجهة نظر سياسيّة واجتماعيّة وروحيّة »[٢] .

ـ « نعم ان الأحزاب اجزاء وأعضاء ضرورية في تطور حياة الشعوب ، ولكن عليها ان تتنزّه أي ان تتصوّف بحيث تنصهر فيها الأفرادُ والجماعاتُ على أساس فكرة إعتقادية واعية مجردة . فالأحزابُ من هذه الناحية ينبغي ان تكون أشبه شيء بالهيئات والمؤسسات والجماعات العلمية أو الروحيَّة الكبرى ؛ ومن فكرة هذه المؤسسات ونزعتها في التزكية لعمل ما، أنّها تستبعدُ كل غاية

---

(١) ميثاق الحزب ، مرجع سابق ، ص ٦ ـ ٧ .

(٢) ميثاق الحزب ، ص ٨ .

من ورائه ، سوى التضحية والنفع العام وخير المجتمع والبشرية عامَّة »[1] .

- إنه « حزبٌ حقيقي ليس يستصنعُ النّاس فيه للتسخير الخادع »[2] .

إن هذه التعريفات المطوَّلة لا تحسمُ إشكالية الحزب التقدمي ، وخاصة اشكالية هويّته من حيث هو تعبير مثالي - واقعي عن المجتمع ، لأننا حين نُمثلن التقدُّمية ألا نخشى من الوقوع في « فكرانيَّة » طالما انتقدها كمال جنبلاط نفسُه ؟ بكلام آخر ، لتحقيق تقدمية اشتراكية معيَّنة ألا يتوجَّبُ الانطلاقُ من الواقع المعقول علمياً ، من قوى المجتمع الحقيقيّة ، وليس من مثالٍ مترفِّع ؟ بالطبع ، يمكنُ الكلام عن جنبلاطٍ يريد ان يكونَ ثنائياً ؛ لكن هذه الثنائيَّة (مثالية في الفكر ، واقعيَّة في السياسة) التي يمكنها ان تبدو جميلةً في التصوُّف أو في العرفان ، ألا تعتبرُ ممزِّقة وقاتلةً في السياسة ؟ لا بدَّ لنا من الاعتراف بوجود جنبلاطين : جنبلاط الخمسينات والستينات وجنبلاط ٦٠ -١٩٧٧ ، الذي ينتقد نفسه لأنه بالغ كثيراً في مثاليّته السياسية ، والذي لم ينكبَّ مباشرة ، على الواقع أكثر من انكباب جنبلاط الشابِّ الذي كان يُعلي ما هو روحاني ويتمثّله فوقع الواقع المُعاش ، ليبشّر بأصالةِ ثورته وثقافته الثوريَّة في لبنان المستقل والديمقراطي نسبيا وجزئيا . ان الذي نناقشه وننتقده هنا هو اذن كمال جنبلاط ١٩٤٩ . ولنستذكر بهذا الصدد أنَّه سعى مراراً وتكراراً لتشكيل حزب أو حزبين على الاقل ، قبل تأسيسه الحزب التقدمي الاشتراكي ، وعلى سبيل المثال ، نذكر تحالفه الانتخابي - السياسي مع حزب **الكتلة الوطنية** (١٩٤٣ - ١٩٤٥) ، ومشروعه لانشاء « حزب الشعب » الذي تحقَّق بعضه في كتلة التحرُّر الوطني (١٩٤٦) ، ومشروعه المشترك مع **رياض الصلح** الرامي الى انشاء **حزب الاستقلال** (حوالى العام ١٩٤٥) ، وأخيراً مشروع **الحركة الاجتماعية اللبنانية** (بالتعاون مع بعض المثقفين اللبنانيين ، راجع الكتاب الأول ، الفصل الأول ، الفقرة ج) . وبين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ واجه كمال

(١) ميثاق الحزب ، ص ٨ - ٩ .

(٢) ميثاق الحزب ، ص ٩ .

جنبلاط مُساءَلةَ تسمية حزبه الجديد . وبالتالي سمّاه تقدّمياً ليعني جملة أمور في آن :

(أ) ليعمّق الفكرة الموحِّدة والمشروحة في كتاباته ما بين ١٩٤٣ و١٩٤٨ ، وخاصةً في ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي (١٩٤٩) .

(ب) ليشدّد على أنّ هذه الوحدة ليست هي الاشتراكية كما وردت في فلسفتها فحسب ، بل ما نتبنّاه منها اي من هذه الفلسفة التي نرفض ان تبقى منغلقة على ذاتها في مستوى الفكر المحض .

(ج) ليعلنَ فعل إيمانه بالتطور : « فنحن نؤمن بالتطوّر ، والتطور سعة وسعة مطلقة . [. . .] فالاشتراكية عندنا ليست هي القاعدة بل الصيغة الأقرب من صيغها ، وبتعبير آخر نعني : أنها ليست نقطة الدائرة بل محيطها ، وليست الشيء بل الشكل »[١] . والحال ، أين نجد مركز سياسة جنبلاط وقانونها وشيئها ؟ في المطلق ، في الحق ، في العقل الأرفع ؟ نعم صوفيّاً ، لكن لا سياسياً ، لأن تقدميّة الحزب تعلنُ الواقع ، النسبي ، الحقيقة الاجتماعية ، العقل الجدلي ، إذن العقل الانساني والتاريخي .

(د) ليشيرَ الى ان التقدميَّة السياسية أو الحزب التقدمي : « حركيَّة منفتحة تتجدَّدُ فيها القابليات تجدُّدَ التطور للصور ، واشتراكية تتأكَّد بذاتها تأكد الضرورة أو تأكد الجماعة في عقل الفرد »[٢] ؛ وإلى « ان الحزب تقدمي باعتبار أنّه يتبنّى انتاج العلم والتطوّر ومستتبعاته في جميع الحقول »[٣] .

(هـ) ليبيّن الهدف الراهن للتقدميّة : عالم وانسان جديدان ، ومجتمع جديد . لكن يبقى ان نعرف ما هو منهج هذا التجديد المثلّث (العالم -

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ١٠ - ١١ .
(٢) ميثاق الحزب ، ص ١١ - ١٢ .
(٣) ميثاق الحزب ، ص ١٤ .

الانسـان ـ المجتمع) ، هـذا التغيير للعـالم الحالي ، العـالم القديم في نـظر جنبـلاط ؛ وما هـو منهج تحـويله إلى عالم جـديد ؟ إنـه منهج « تـطوّر الحياة [الذي] تحوَّل بفضل هذا الوعي وهذه الحرية إلى تـطور اجتماعي وأخـلاقي ونفسي هـدفُـه استنبـاط القيم وانشـاء الأنـظمـة الاجتمـاعيـة والأخـلاقيـة والـروحية »[1] . ويتشـابكُ هـذان التـطوران الحيـاتي والاجتمـاعي في القـرن العشرين ليستولدا ، قريباً ، عالماً جديداً .

هوذا الحلمُ الأكبر لتقدميَّة جنبلاط ، الحلم الذي يبرّره باعتبـار ان مسار التطوُّر سيؤدي الى مولد « قيمة الشخص البشري » : هذا الانسـان الذي تحدَّد بالوعي والحـرية وبهـذا الفهم الوضعي هـو ما نعني بـالانسان الجـديد ، هـذا الانسان الذي يهدف إليه التطوّر الحيواني ـ البشـري في مرحلتـه الحاليـة[2] . فالحرية الشخصيَّة ـ ما عدا حرية الفكر ومستلزماتها التي يجب ان تظلّ مـطلقة لأن مصـدرها العقـل ـ هي في الاجتماع وفي السيـاسـة وفي الاقتصـاد مفهـوم نسبي ككل مفاهيم الحياة يتحدَّد ويتطوّر بالنسبة الى الجماعة والتقنيّة والمـدنية القـائمة والانسـان . وحريـة الفـرد المـطلقـة في حقـول الاقتصـاد والاجتمـاع والسياسة أصبحت اليوم تتناقض مع الواقع ، ولم يعد لها أي مبرّر من الـوجهة النظرية . وبالتالي فإن قيمة الشخص البشري القائمة على المعرفـة هي قاعـدة كـل اشكال النشـاطات الفـردية والاجتمـاعيّة والحكـوميّة . وان هـذا الاساس التقدمي لقيمة الشخص البشري « يُؤمِّن تمثيل الهيئات المعنويـة في المجالس تمكيناً للأكفَّاء من تولّي الحكم »[3] فالحزبُ التقدُّمي هو مُربّي الجماهيـر ؛ فهو يعلِّمُها أساليبَ الحياة الاجتماعية الجـديدة ، ويسعى الى « تـأمين مجانيّـة التعليم الابتدائي والثانوي للجميع والتعليم العالي للمتفوّقين بنسبة تفوُّقهم » ،

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ١٥ .

(٢) ميثاق الحزب ، ص ١٥

(٣) ميثاق الحزب ، ص ١٧ .

ويعوّد الجماهير على أساليب التقدُّم « بتثقيف الشعب سياسياً واجتماعيّاً بغية التوصل الى وضع ديمقراطي استقراري بفضل تنمية رابطة في المواطنين تكون محض اختياريّة »[1] . ان هذه التقدّمية يعتبرها المثقّف الجنبلاطي أرقى من النظم السياسيّة (الشيوعية الكلية والديمقراطية الغربية) الراهنة ، وذلك من زاويتين ونقطتين تظهران مصاعبَ الحضارة المعاصرة :

- عجز المدنية والأنظمة القائمة عن « حل معضلة الأضرار الماديّة والنفسيّة المتزايدة والناجمة في حياة الانسان، جرَّاء انتشار الآلة والصناعة الحديثة » .

- عجزها عن « التوفيق بين تطوّر الآلة وحالة أغشية الانسان ونزعاته الطبيعية والنفسية »[2] .

وهذه الرؤية للمثقف الجنبلاطي التي تعود الى العام ١٩٤٩ ، ألم تتحوَّل وتتعدَّل من خلال الاختبار الديمقراطي - الوطني الذي عاناهُ المناضلُ الاصلاحي - الاشتراكي على امتداد ثلاثين سنة من الجهاد الثوري الرّامي الى تغيير النظام السياسي اللبناني ؟

---

(١) ميثاق الحزب ، ص ١٨ .

(٢) ميثاق الحزب ، ص ٢٠ .

(ب) جدليّاتُ الاشتراكيَّة الثوريَّة

صارت مشكلة لبنان والمشرق العربي منذ العام ١٨٦٤ مشكلة أقليَّات متصارعة ، ومشكلة دول أجنبية تسمح لنفسها باستخدام هذه الأقليّة أو تلك من الأقليَّات الدينيَّة - الإثنيّة ، سواءً باستنفار جميع الوسائل المتوفّرة لاذكاء الشعور السطحي والبدائي بعقدة القلق والخوف أو باستعمال الطوائف كطابور خامس ينفّذُ سياسة تقسيمية قوامُها التنازع الداخلي والاضطرابات . وعندئذٍ يبدو التعايش الاجتماعي بين هذه الأقليّات ممتنعاً أكثر فأكثر : فكل أقليّة تتعصَّب وتنكمشُ على نفسها وتتكاتف في مواجهة الدولة المركزيَّة ، متعاطيةً مع مختلف المشاريع (المخطَّطات) الاجنبيَّة التقسيمية الرامية الى اصطناع الدويلات[1] . إن الأقليَّة المتحوِّلة إلى قبيلة متعصّبة ، والتي تنخرها تدخّلات الدول الأجنبيَّة ، تبلور الظاهرة الطائفيَّة على حساب الواقعة الوطنية - القوميَّة ؛ وتنفصل عن الأقليّات الأخرى مُشكِّلةً ثقافةً فرعيَّةً و « قوميّة ناقصة » مُلفَّقة ؛ ومستأنفةً لحسابها الخاص حرباً فرعيّة صغيرة (مولد الحرب الأهليَّة) .

إننا نشهدُ في لبنان مشكلة مأساوية تطول ، من خلال الثقافة الفرعيَّة والحرب الصغيرة «القومية الملفّقة» أو حروب «مابين الطوائف»، تطولُ مُقام المواطنين السياسي ، المواطنين الذين تعاملهم الدولة كأنهم « مواطنون

---

(١) كمال جنبلاط : حقيقة الثورة اللبنانية ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٩ .

أجانب» .والمهمّ ان نعرف من أين يأتي هذا الشعور بغربة المواطن ؟ انه صادرٌ في المقام الأول عن تركيبة النظام السياسي ذاته حيث حلت الطائفية السياسية محل الدين ، وراحت تولّد « نموذجاً » سياسياً من الطراز الشرقي الآسيوي ، أي انها تولّد نظام قبائل وعشائر وأقليّات دينيّة[1] . ففي هذا النظام العشائري ، توزَّعُ السلطةُ على الزعماء الأقلّيين الطائفيّين : ومثال ذلك ان رئاسة الجمهوريّة تعطى لماروني (أي لأقلية تمثّل ٢٠٪ من السّكان) ، وان رئاسة الحكومة تُناط بمسلم سنّي تساوي « طائفتُه » الموازنة من حيث العدد ؛ وتكون رئاسة المجلس النيابي من نصيب مسلم شيعي صارت طائفته تمثل ثلث السكّان عام ١٩٧٩ ؛ وأما المناصب الأخرى فتوزَّع على الدروز والروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك والأرمن والآشوريين واللاتينيّين، الخ. اذن ، هذا النظام مريضٌ في وحدته البنيويَّة التي ينضاف اليها التوالد الدوري أو المرحلي للانقسامات الاجتماعية التي ترافقُ الانقسام السياسي بين معظم زعماء العشائر والبطون والأفخاذ (الطائفية) . إننا حقاً أمام ذئاب تتسابق في غابة مأهولة بالذئاب المُسيَّسة . والمؤلم ان معظم هؤلاء الزعماء ـ الذئاب لا ينقطعون عن تقسيم السلطة المركزيّة .

والواقع ان شعور اللبناني بالغربة في وطنه يتوطَّدُ ويزداد كلما تطوَّرت « ذهنية الحماية والاستقواء بالاجنبي » . وهكذا يجري البحثُ عن **ملجأ سياسي** لدى الآخرين سواء كانوا عرباً أم أجانب . ثم ان عصبيَّة **الأقلية** تجرُّ معها عقليَّة **الهيمنة** (التي تعتبر من داخل الأقلية بمثابة حماية) ؛ فلا تتوقَّفُ التدخلات الاجنبية عن التكاثر والتزايد ، وفي هذا المعنى يمكننا التكلّم عن « مختبر لبناني » يجري فيه اختبار كل شيء ايديولوجياً وعسكرياً : فهذه الدولةُ أو تلك تنصِّب نفسها « حامية » وهميّة أو فعليَّة لهذه الطائفة أو تلك ، ثم ينطلقُ مسارُ الحركات الاجتماعية ـ السياسية وينفلتُ كل شيء من عقال

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ .

الدولة . وفي هذا المعنى يكون « المـواطن الغريب في بلده » معـادلاً لمفهوم « الكـائن المحمي » في بلده من خـلال دولـة أجنبيـة أخـرى ، وفي مـواجهـة المواطنين الآخرين . والحقيقة ان « **مبدأ الحماية الأجنبية** » يلغي مبدأ السيـادة الـوطنية « النسبيّـة » ويقضي على مقام الـدولة المستقـلَّة حـديثاً . بكـلام آخر نقول ان الحماية الاجنبية لهذه الطائفـة أو تلك ينال من الـدولة ذاتهـا ، ويعزِّزُ اعادة الانتاج الاجتماعي للانقسـام السياسي والعسكـري (الميليشيات وداخـل الجيش) . وعلى هذا النحو يتـذرَّرُ المجتمع الأهلي المنقسم بنيـوياً ، ويغـدو سهل الاستغلال من جـانب أقليّة اقتصـاديّـة « مـركنتيليّـة » ، مـرتبـطة بنـظام الاستثمـار العالمي . وينتقـد كمال جنبـلاط بشدّةٍ « هـذه السياسـة المركنتيليّـة (التجرليّة) التي يُقصد منها رمي الذهب الباهر في العيون والعقـول » ؛ مُشيراً الى انهـا « ليست بسياسـةٍ ولا تجيبُ عن متطلّبـات جماهيـر الحاضـر الوطنيـة والاقتصـادية والاجتمـاعية والسيـاسيـة ؛ وليست في أي حـال رداً مُصيبـاً على مـطلب العزّة والكـرامة والاحتـرام المتبادل والنفـع المتبادل في العـلاقات بين الشعوب والدول »[١] .

وفي المقـام الثاني تـأتي مأسـاة الديمقـراطية البـرلمانيـة (الانتخـابـات التشريعيّة : ١٩٤٧ ، ١٩٥٧ و١٩٦٨) لتزيد من حدَّة شعور المـواطن اللبناني بغربته في دولته . فالدولة تغتنم فرصة اجراء هذه الانتخـابات لتبعث أو تجـدّد انتاج صيغ جـديدة من الانقسـام الاجتماعي ـ السيـاسي . وفي الواقع، يجري خلال الانتخابات تزوير كل خطاب ديمقراطي من اصـل اشتراكي أو ذي نـزعة اشتراكية : « فالدولة كانت في عهد شمعون الأخير [١٩٥٧] قد تحـوَّلت الى عصـابات مسلحـة ، وكـان الأهلون ، وخـاصـةً اخـواننـا في الجبـال ، بـدأوا يشعرون ان **العصابة الرسميـة** لا يمكن مواجهتهـا إلا **بعصابـات شعبية** ممـاثلة وبتشكيلات عسكرية شعبيّة نظامية ، وبدأ هذا الاقتناع ينتشر في اوساط اخواننا

---

(١) حقيقة الثورة اللبنانية ، ص ٦٢ .

المعارضين . **فالدولة البوليسية لا تُقاوم إلاّ بأساليب معيّنة** . لو كان المهاتما **غاندي يعيش في احدى الدول الجماعية وفي مرحلة السيطرة البوليسية لكان قُضي عليه منذ بداية دعوته ولكان أخفت صوته ولما كان أحدٌ عرف شيئاً عنه فيما بعد »[١]. والخلاصة ان الغاندية لا تصلح دائماً لمواجهة مأساة الانقسام السياسي « المسلّح » في لبنان وأنّ ما يصلح على مسرح الجبل اللبناني هو الجنبلاطية السياسية المتعسكرة في مناسبتي ١٩٥٧ و١٩٧٦ .

إن مسألة الوحدة «الوطنية » اللبنانية تطرح بدورها قضية الهويَّة السياسية للدولة ومواطنيها . ففي هذا المستوى أيضاً يمكنُ لحظُ الانقسام او التفكك الثقافي والسياسي. فيلاحظ كمال جنبلاط : « بدأت النهضة العربية ، في الحقيقة وفي الواقع ، يوم اخذ وعيُ الأدب العربي وأسرار كنوز لغة الضاد ينبثقُ في لبنان وينمو وينتشر، ومالبث الوعي السياسي للقضية العربية وللقومية العربية ان استيقظ بدوره واخذت موجةُ تحقّقه واندفاعه تقوى وتعمُّ الاقطار العربية ، متدفّقةً إليها من البلد اللبناني الصغير »[٢] . وكان أن تقلّصت السيطرة العثمانية عن بلاد العرب إثر الحرب العالمية الاولى، فظهرت من جديد الانشقاقات العقائدية والتوجُّهات المختلفة في النضال الوطني اللبناني العام . وظهر على الأقل تياران سياسيّان متصارعان : التيار الانكماشي والتقليدي «اللبناني » المطالب باستقلال وهمي للبنان تحت رعاية الانتداب الفرنسي وحمايته ؛ والتيار الوطني «اللبناني ـ العربي » المطالب باتحاد سياسي قومي ضد السلطات العثمانية ـ وكان المقصود في الواقع إبدال هيمنة عثمانية من هيمنة فرنسية، لا اكثر. وفي ظل الانتداب الفرنسي (١٩١٩ ـ ١٩٤٣) تجدُّدت لعبة الانقسام السياسي «وكانت الفرقة بين اللبنانيّين وهذا الشعور العميق بالجفاء ، وهذا الإتّهام المشترك بخيانة لبنان ـ هؤلاء لأنهم يريدون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٢) حقيقة الثورة اللبنانية، ص ٨٤.

الوحدة مع سورية، واولئك لأنهم يريدون بقاء الاحتلال الاجنبي في البلاد »[1] . وهذا معناه ان مركز الانقسام السياسي انتقل من الداخل اللبناني نحو الخارج (سورية وفرنسا) الأمر الذي حال دون التمكّن من انتاج اي اجماع «وطني » لا يستند الى «تسوية » غايتها اعادة مركز الاستقطاب السياسي الى داخل لبنان ذاته.

وفي العام ١٩٤٣، توصَّل تيار الاتحاد الوطني الى ميثاق لبناني، الى صيغة تسوية سياسيَّة تعيد التوازن مؤقتاً وبشكل هش بين التيَّارين السياسيين اللبنانيّين اللذين سيُعرفان باسم التيار اللبناني العربي والتيار اللبناني المحض (الانعزالي). وفي اجواء النشوة التوحُّدية كانت ولادة استقلال لبنان وميثاقه الوطني. فما هو الميثاق هذا ؟ إنه «هذا التوافق والاتفاق بأن يعدل هذا الفريق عن المطالبة بالوحدة السورية ويقبل بكيان لبنان وباستقلاله عن الشرق - اي عن الداخل العربي - وعن الغرب ؛ وان يعدل الفريق الآخر عن الحماية الاجنبية ويقبل بالاستقلال الناجز وبالسيادة التَّامة بدون معاهدة او حماية ، و « بوجه لبنان العربي » أي يقبل في الواقع بعروبة لبنان[2] . وفي العام ١٩٤٥ صار لبنان عضواً مؤسساً لجامعة الدول العربية .

في هذه الظروف المميّزة بالتوافق والنهوض الوطنيين ، بدأ المثقف الشَّاب كمال جنبلاط مهنته السياسية ، واستهلّها بانتقاد « التحالف الوطني المزيَّف » المؤدي الى « هويَّة زائفة » لأن الميثاق الوطني لا يوطّد ولن يكوِّن الاجماع الوطني اللبناني بشكل كاف : «على ان الميثاق الوطني مرحلة تمهيدية ، وسطية بين وضعين، ولا يجوز التوقفُ عندها دون اجتيازها إلى تأسيس الدولة والوطن والأمة. إذ لا يؤسسُ وطن على التسوية فقط ، دون تجاوزها الى ما يشكل تجسُّداً أقوى وأعمق لقيم الإنسان والمجتمع

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

والحياة »[1] . ويشير كمال جنبلاط إلى انه « كان يجدر الإلتفات الى تكوين وطن لبناني متحرّر من الطائفية ومن الاوضاع التأخرية ، في تخطيط وتوجيه صارم وتعديل تدريجي للقوانين والانظمة والدستور »[2] .

نقول باختصار ان هذا الشعور لدى اللبنانيين بانهم «مواطنون غرباء » قد تعزَّز من الداخل بسبب حالة التخلف الاجتماعي السياسي المؤسفة جداً . فهذا التخلُّف سبَّب وسيسبِّب قيام حركات ثورية ومضادة للثورة، دورياً مرَّة كل خمس عشرة سنة تقريباً في هذا البلد الصغير الذي لا تزيد مساحته عن ١٠٤٥٢ كلم². ونذكر على سبيل المثال ان ثورة المعارضة اللبنانية ما بين ١٩٥٧ و ١٩٥٨ ترتبت مباشرة على نتيجة الانتخابات التشريعية ، ومداورةً على التاريخ الطويل جداً من الانقسامات والنزاعات الدامية و «مناهضة تيار التقدم اللبناني وعدم تمكينه من بلوغ أهدافه الكبرى الأخيرة تارة باسم الطائفيّة السياسية وطوراً باسم المصالح الرجعيَّة والإنتهازية على تنوُّعها . . . »[3]. ان نظام ١٨٦٤ كرَّس الطائفية السياسية التي لم تكن، تاريخياً، سوى هدنة، إذْ ظل تخطيط الزعماء السياسيين ورجال الدين على ما هو عليه، قوامه التسابق فيما بينهم على النفوذ الطائفي . ومن بين زعماء الطوائف ، يبدو كمال جنبلاط الأول ، ان لم نقل الأوحد ، في عداد الذين استخلصوا العبرة الكبرى من السياسة اللبنانية : وهي ان السياسة الطائفية كلَّما جدّدت انتاج النظام الطائفي تعمّق تفكيك المجتمع الوطني والدولة الوطنية : وان لعبة الانتاج الفاسد ولعبة معاودة الانتاج الفاسد اوصلتا اللبنانيين الى « هويّة زائفة »، والى هذا الخلط الوهمي بين « اللبنانية المسيحية » وبكلام أدقّ بين المصلحة المسيحية من جهة ، وبين عروبة إسلامية تعبّر عن مصالح جماعات إسلامية من جهة ثانية . وفي ظل الانتداب الفرنسي انتشرت فكرة «الوطن القومي المسيحي » او

---

(١) كمال جنبلاط : حقيقة الثورة اللبنانية ، ص ٩٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

«إسرائيل مسيحية» مقابل «اسرائيل اليهودية». ويورد جنبلاط جورج **نقّاش** (١٩٠٤ ـ ١٩٧٢) الذي كان يدافع في حينه عن اطروحة المتنافيات التي صارت مشهورةً في الكلام السياسي اللبناني: « متنافيان [الاسلام والمسيحية] لا يكوِّنان أُمة ». والحال ما العمل بهذا «الوطن / الأمة المتعدّد الطوائف؟ ان معظم الزعماء السياسيِّين اللبنانيِّين تمادوا في لعبة هذه الطائفية النافية المفكّكة؛ لكن جنبلاط أراد ان يتميَّز عنهم، في العمل على خرْق أطواق الطائفية وفي انتهاج « سياسة الطليعة التي تهدم لتبني ».

بعد «ثورة ١٩٥٨» انكبَّ المناضل الثوري على نقد اختباره الأخر كمثقَّف إشتراكي طليعي. والمقصود عند جنبلاط ممارسة نقدٍ ونقد ذاتي بثلاث طرُق: (١) التأمل الطويل في واقع التاريخ والسياسة اللبنانية؛ (٢) الاختبار الشخصي المباشر؛ (٣) التحسُّس بالإتجاه المصيري المرتقب. ولكن لعبة النقد/النقد الذاتي هذه ترمي إلى بلوغ غايتين معاً: مواجهة الاستعمار الفكري الراهن وإعادة التاريخ إلى واقعه وحقيقته. ولهذه الغاية يسارُع العالم إلى نقد المناضل: « خطأنا أننا نتصرَّف أحياناً بروح الازدواجيّة في حياتنا أي أننا نفصل بين حقائق العلم والتعامل اليومي المباشر من جهة، وبين حقائق العقيدة والاختبار الروحي الدائم فينا، من جهة ثانية[1].

زدْ على ذلك ان كمال جنبلاط يشخِّصُ الإشكاليَّة «الثورية» اللبنانية من خلال طرحه السؤال الحاسم التالي على نفسه: لماذا لم تُحقِّق ثورة الشعب اللبناني، عام ١٩٥٨، أهدافها السياسية الخاصة؟ يجيب جنبلاط مشيراً الى مُفارقات الثورة المسلَّحة واهدافها السياسية: «أحتلَّ الثُّوار ٨٠٪ من ارض لبنان [وسيكون الحال كذلك عام ١٩٧٦] وركّزوا انفسهم فيها، إنما كانت تنقصُهم القيادة الموحَّدة وتعوزُهم الخطط العسكريَّة المنسَّقة... كان كل

---

(١) كمال جنبلاط: في مجرى السياسة اللبنانية، اوضاع وتخطيط، ط ٢ بيروت ١٩٧٨، ص ٩ - ١١.

قائد ثورة قد اقتطع له جزءاً من لبنان ويريد احتكار السيادة داخله »[١] .

هذا ويتجاور « المواطنون الغرباء » و « عملاء الأجانب »« متعايشين»في ظلّ ما يسمّيه جنبلاط «إنتداب الفكر » اي الاغتراب السياسي والنفسي. وهذا الانتداب الفكري الانسلابي / السالب يعاود بدوره إنتاج « ذهنيّة » لبنانية تستبطنُ تمزُّقاتها وتسهّل على الأجانب «استعمارها ». هنا تصطدم «قاطرة لينين الثورية » بجدار القومية الناقصة او « الوطنية الطائفية » في لبنان الحاضر ،كما تصطدم بثقافات فرعية وحروب صغيرة تجرّ وراءها عربات اسطورية دينية متعارضة، وتكدّس في قطار «يسير بالعرض » كل المعطيات السياسية المتدفّقة من ذاكرات جماعيَّة، تفكيكيَّة وكارثيَّة بالنسبة إلى مصير الدولة شبه الدينيَّة. يسترجع جنبلاط لحسابه «ما العمل ؟» اللينيني ، ليشدّد على أنَّ مسألة الطائفيَّة لا يمكن حلُّها بالطائفية ، بل بتنمية الروح الوطنية وبتقوية العناصر التي تنزع الى جعل المفاهيم الوطنية والمدنية تسيطر على مقدّرات الحكم[٢]. فهويّة لبنان مرتبطة بهويّة دولته السياسية، الهويَّة التي يجب ان تُحسم بصورة نهائية، لأن الدولة الوطنية / الطائفية لم تعد قادرة على البقاء . بكلام آخر نقول إن بقاء دولة وطنية يستلزمُ ان يتقوّى العامل القومي على العامل الطائفي وذلك من خلال تخطيّه سوسيولوجياً وسياسياً ، اي بصهره وقلبه . ولكن هذا التخطي ما زال يصطدم بسلسلة من المعوقات والعقبات البنيانيّة المتولّدة من الداخل او المفروضة من الخارج :

- لا يقوم وطنٌ موحَّد حقاً على « التكاذب المشترك » ولا على هذا النوع من التسويات التي تُظهر شيئاً وتستبطنُ شيئاً آخر، كأنها هدنة بين معركتين وإستراحة بين حربين[٣] .

- التسابق على النفوذ بين الطوائف لاجل السيطرة السياسية والاقتصادية لا

(١) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨.

(٣) كمال جنبلاط : في مجرى السياسة اللبنانية ، ص ٤٦ .

يزال على اشدّه، والكياناتُ السياسية للعائلات الروحية لا تـزالُ قائمـة، والخلط أو التوحيد الخاطىء بين السياسة والدين في ذهنيّة الفرد والجماعة يظلُّ المحور الأساسي للتوجيه السياسي والاجتماعي.

■ ان الكيانات الطائفية ـ او ما يسمّى بالعائلات الروحية وما أسمّيه بالقبائل الأرواحيّة ـ تتجدَّد سياسياً بقدر ما تموت روحانياً، فهي لا تتغذّى إلاّ من هذا الخلط البائس بين الدين والسياسة . وهذا التلبيس السياسي / الديني ما زال حيّاً في ذاكرة الفرد الجماعية، ويَضطلع بدور المركز الاستقطابي والتوجيهي لمعظم نشاطات اللبنانيين[١] .

■ كما يصطدم الوعي «الوطني» اللبناني بالعقبات القائمة في انقسام الدولة (نصف إسلامية / نصف مسيحية) وفي الانقسام الاجتماعي الأعمق من انقسام الدولة ذاتها . وهذه العقبة يمكنُ تجاوزُها «بتحقيق نهج في السياسة والتربية والتوجيه العام يسيطر على هذه الملابسات ويقضي على التدخلات الغريبة عن روح التطور الوطني الموحَّد الاصيل ، ويدفع بالفئات الوطنية الواعية الى صف الصدارة في حقل القيادة الاجتماعية والاصلاحية الايجابية، ويمكّنها من ان تلعب دورها في تحقيق فكرة المواطن ومفهوم الوطن ، وفي تقدّم البلاد وتوحيدها وانطلاقها وازدهارها»[٢] .

■ مفاسد ومظالم الحكم العثماني والانتداب الفرنسي والنظام الإقطاعي للأرض ذاته الذي سيطر حقبات طويلة من التاريخ الحديث «فعاش الناس ولا يزالون يعيشون على مفاهيم متناقضة إلى حدٍ ما بين العلم والدين ، بين الأخلاق والقانون ، بين النهج العام والتصرُّف الخاص ، بين فكرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

الجماعة والقبيلة والطائفة وفكرة الوطن والأمة والبشرية والعالم الواحد »[1] .

إن كل هذه العقبات هي الترجمة الاجتماعية ـ التارخية للتأخر الوطني والفراغ القومي الناجمين بدورهما عن الأزمة المشتركة بين المسيحية والإسلام في المشرق العربي وفي العالم. وفي أيامنا يؤدي هذا التأخر الوطني اللبناني في سياق الفراغ القومي العربي الى تشجيع التوحيد الخاطيء بين الدين والوطن ، بين «وطن المواطنين » و « فردوس الطوائف »: وأما الأزمة المسيحية [المارونية] في داخل لبنان فهي ناجمةٌ عن هذا التوحيد الخاطىء بين الوطن والدين » بين فكرة لبنان وقيام كيانه وبقائه والمعتقد المذهبي المسيحي الفردي . والمقصود بالمسيحية وجهها السياسي الذي مكّنه الانتداب الفرنسي من السيطرة على مقدَّرات الدولة والإدارة ، والذي لا يزال هو المسيطر الى حدٍ كبير على توجيه السياسة اللبنانية »[2]. ويعتبر جنبلاط انه من الضروري الحؤول دون تسلُّط طائفة على طائفة ، وان مثل هذا التغالب الطائفي هو صراع مضاد للثورة بمعنى أنّه يشوّهُ كل مسار التدامج الاجتماعي / الوطني في دولة ذات مجتمع موحَّد. غير أنَّ هذا الصراع الذي يغذّيه حكّام لم يتحرّروا من رواسب الذهنية العثمانية القديمة والذهنية الطائفية الإنتدابية ، لا يعني البتَّة ان ابواب التطور المدني والعلماني قد أُغلقت نهائياً في وجه الشعب اللبناني الذي ما زال يتطلَّع الى حل ديمقراطي / تطوّري لمشكلة دولته. وكل شيء يتوقّفُ على إنقلاب هذا المسار التكويني الذهني الطائفي : هذا المسار الذي يقوم على افتعال الحذر والقلق ، ويغذّي سياسة القلق الطائفي (الآخر هو الغريب) ، ويولّد لدى المسلمين توتّراً وشعوراً

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥١ .

(٢) كمال جنبلاط : في مجرى السياسة اللبنانية، ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

بالحرمان وبالاضطهاد المعنوي والاجتماعي ، وهذه المشاعر تنمو وتنطلق في انتفاضات جماهيرية عاطفية مؤذية للروح الوطنية ، مهدّمة للوحدة[1] . ومع ذلك فإن الشعوب لا تتوحّد إلاّ من خلال المحن القاسية والنضال بشيء من العنف والعذاب والقسوة لاجل حرّيتها واستقلالها وبقائها »[2] .

ان الذهنية اللاتطورية هي تعريفاً ذهنية معادية للثورة لأنها تعاكسُ كل فكر معترض ثقافياً او سياسياً. بينما الفكر الثوري (التطوري / التقدُّمي) يكون «نتاج الأطّلاع والاستيعاب والفكر والمراقبة »[3] . وفي حقل الاختبار والمجابهة المتواصلة بين الواقع والعقل، يتلاقى المناضل الثوري والمثقّف التقدُّمي : «ليس اختبار الأبطال وكبار المتحقّقين والأولياء والعلماء والشعراء والفنانين إلاّ ضوءاً على كل هذا . هذه هي الوجودية التي نؤمن بها ـ وجودية الانسان ـ وجودية الحقيقة اي الاستقصاء والكشف الأخير عن حقيقة الوجود. حتى أن مفهوم الدين ذاته يتوضّح في ضوء التأمل التقدمي الذي يقرِّر أن **الحريَّة هي الوعي** وانها تحديد آخر ووجه مماثل للوعي . فلا تكون حرية ولا تقدّم بدون الوعي ـ الوعي هو جوهر الوجود، هو اليقظة التي هي عينُ هذا الوجود[4] . من هنا التفريق الضروري بين **المثالية** النابعة من اختبارنا الصحيح للحقيقة القائمة فينا ، وبين **الطوباويّة** الصادرة عن خيالنا المنفصل نسبياً عن الواقع. وهذا الأخير يرشدنا الى ان التشارك الاجتماعي وتكاثفه ينزعان الى « تمثيل واظهار مطلب الوحدة في الانسان » ، كما ينزعان الى جعل الانسان فاعلاً / موضوعياً ، يشارك في وجوده الكامل والمتباين (راجع : بيار تيلار دي **شاردان** : الاعمال الكاملة ، منشورات دي ساي ، باريس ، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧ حيث يقرّر ان الانسانية تقترب فينا من طورها الاجتماعي الرفيع).

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) ثورة في عالم الانسان ، ص ٢٣ .

(٤) ثورة في عالم الإنسان ، ص ٢٣ .

فهل هذا التجمّع البشري يوشك أن يبلغ نقطته الحاسمة في لبنان المعاصر ؟ يرى جنبلاط أنه ينبغي الانتظار ربع قرن أيضاً ، حتى تنضج ثمرةُ التشارك الاجتماعي اللبناني ، ويعلّل ذلك بأن الحرية من حيث هي معرفة صحيحة (علميّة إذن ؟) ومن حيث هي أداة تطوير وتغيير جذري ، لم تنضج بعد في لبنان الستينات ؛ إلاّ أنَّ السبعينات شهدت إنفتاح أبواب التغيير الاجتماعي ـ السياسي للنظام اللبناني من كل الجهات وعلى كل الجهات (سنقاربُ مسألة التغيير هذا في الفقرة ج من هذا الفصل) . ومهما يكن الحال ، فلا مفرَّ لنا من أن ندرك ، الآن ، مُعامِل الترابط بين الحرية/المعرفة والنظام العقلي/الأخلاقي (راجع : **سقراط**) في النظام التقدُّمي الذي يقترحه جنبلاط لحل كل مشكلة لبنان ، ويصوّره كمنظومة عقلية متماسكة أو كخطاب عقلانيَّة سياسية تتحاور في العمق مع كل عقول الجماعة الوطنية ، وترمي بذلك إلى تحرير هذه الطاقة الإنسانية الكبيرة : طاقة الحياة ، طاقة إبداع حياة جديدة ، الطاقة الجوهرية لشخصيتنا[١] .

لكن كيف نخلقُ حياة جديدةً ؟ بالثورة ، بالروح الثوريَّة التقدميَّة : « **الثوريَّة** ليست باعتناق الكلمات العنيفة الجوفاء ، ولا باتخاذ المواقف المجفّلة ولا بتهديم كل تقليد ولا باعتماد كل جديد . **والتقدُّم** ليس باعتماد كل مُبتكر وكل مستحدث في حقل العادات والمخترعات والتطبيقات العملية والسلع والفنون [. . .] إنما **التقدُّم** ، إنما **التطوُّر** هو كل ما يفيد ويزيد في تفتّح الإنسان إلى قيمه المعنويَّة الأخيرة ، إلى غاية وجوده ، فلا يفيد الإنسان أن يكون متمدّناً في خارجه ، بل عليه أن يكون **متحضّراً** في داخله بالحضارة الحقيقيّة للإنسان . **الاشتراكية** هي القالب الاقتصادي للتقدمية الجماعيَّة »[٢] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ ـ ٢٥ حيث يستعمل جنبلاط مفهوم الطاقة الهائلة Synergie ومعناها العمل المتساوق الذي تقوم به جملة أعضاء في أداء دور مُعيَّن .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

إن عقيدة جنبلاط الاجتماعيَّة السياسيَّة تقوم على ديمقراطية تشاركيَّة وتشمل الاقتصاد والسياسة والمجتمع بأسره ، لأن كل نشاطات الفرد الظاهرة ترمي إلى تقدُّم الجماعة (الاجتماعية/الجماعيَّة) . فلا يكمنُ التقدم في « مجرَّد تغيير الأشياء وتبديل العادات وتطوير الأوضاع وانقراض القديم وارتفاع الجديد في أثره » . والحال فما هو التقدُّم ؟ هل هو مفهوم فكري محض لا يمكنُ تحقيقُه ؟ أم أنه يكمن في معنى آخر ؟ إنه نقد شامل لكل الابتسارات والمفترضات المنتسبة إلى التقدمية الحديثة والمعاصرة معاً .

التقدُّم هو ، في المُقام الأول ، نقدٌ لما يسمَّى بالحرية المُطلقة ولأثرها الخطير في تكوين المدنيَّة الحديثة . فمثل هذه الحرية يتعارضُ حتى مع روحيَّة التطوّر ذاته ؛ وبالتالي هذه الحرية المطلقة ليست تقدميَّة أبداً ، لأنها **تجعل الإنسانَ المعاصر - سواءً كان منتجاً أو مستهلكاً - عبداً حديثاً للآلة** . «إن هذه الحضارة التقنيّة ليس لها من علم الانسان مقياس ، ولا من دينهِ سُنَّةٌ ، ولا من عقله وضميره معيارٌ أو قاعدة أو تبصُّرٌ في عاقبة مداولة هذه الأغراض ونتائجها وسلامة ذلك أو عدم ملاءمته . . . فنحن من هذه المواجهة ارقَّاء **التجارة** ، أسرى الرأسمال وعبيد استثماره ودعايته »[١] .

إننا نشهدُ في كل مكان تقريباً هذا المرض المشترك بين التقدميَّة المنفلتة من عقالها والتقدمية اللاإنسانية : « وسيَّان في هذا الإهمال والتغاضي العالمُ الشيوعي والعالمُ الغربي : لأنهما ركَّزا اهتمامهما على الانتاج ، لا على أفضل الإنتاج وأفضل وسائل الانتاج وأكثرها ملاءمةً لطبيعة الإنسان . فالاستغلال الآلي للانسان هو ذاته في الحالين »[٢] وهكذا يتزاحم الغربُ الديمقراطي والغرب الشيوعي على تطوير هذه الآلات الذريّة دون أن يهتمَّا بشكل مباشر وأساسي بخطر تلوُّث مياه الأنهر والبحار والأرض المجاورة

(١) ثورة في عالم الإنسان ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ . راجع سوكولوفسكي (المرجع نفسه ، ص ٤٨) .

والهواء والغبار بالإشعاعات السّامة . والحقيقة أن هذه الحضارة لا تعبّر أبداً عن روح التقدُّم الإنساني لأنها تسير في عكس التطور السليم ، الانساني حقاً . ويترتَّبُ على ذلك أن التقدُّم في نظر جنبلاط لا يمكن تعريفه إلاّ بالنسبة إلى المعنى الإنساني للتطور . فالتطور هو ظهورُ كل باطن من الأشياء والكائنات وفيها ، في الزمان والمكان المعدَّين والمحدِّدين لظهوره ـ وطبعاً لا ينفصل الزَّمانُ عن المكان لأنهما قياسان من مقاييس الحدث ذاته . وحقيقة التطوُّر هي إذن ظهورُ ما حوته الطاقةُ الحيَّةُ فينا وما هو مستبطَنُ ومُغلَّفٌ ومطويّ في لطافة البذور والتصوُّر فينا ـ فلا تطوُّر بدون استبطان أو بُطون ، ونحن لا نكون أحراراً إلا بقدر ما نتمكّن من الاستعلاء فوق مخطَّط القدر أي كل باطنٍ من الأشياء مُعدٍّ لأنْ يظهر . وعلى هذا النحو يرى كمال جنبلاط أن الاختبار الإنساني هو عينُه في كل مكان ، لأن المعرفة العلمية والمعرفة العرفانية هما شيء واحدٌ في نظره . وهنا لا مناص لنا من الإعتراف بأن جنبلاط يستخدم مصادراتٍ كهذه ليؤكد على الهويَّة العليا للثنائي التقدمية/ التطوريّة وليبيّن أن الثورية الطبيعية هي تلك التي تنطلق من هذه الروحية الخاصَّة بالتقدم الارتقائي ، المتوازن والمتعادل (السَّوي) . وفي هذا المنظور يبحث العالم الحديث والعارف الصُّوفي ويتطلَّبان في آنٍ واحدٍ وحدة التفسير ووحدة المفهوم . وتعبّر هاتان الوحدتان عن طاقة الكون الشاملة للمادة وللحياة بأسرها . وهذه الإنطلاقة لا بدَّ منها لتأصيل الجذور المعرفية للعقيدة التقدميَّة وتثبيتها : « فالتطور هو مجرى الخلق ذاته ومعراجه فينا ، وهو مفتاح السرّ لكل ترفُّع حقيقي ولكل حياةٍ نريدُها عزيزةً عامرةً ومرتبطةً بحياةِ الكون وبمصيره . وقد تطوَّرت غريزةُ الإنسان الى عقل يعيش وفق الأسس التي يفرضُها نظامُ العقل »[1] .

من البداهة القول إن الإنسان التقدُّمي هو الإنسان الارتقائي ،

---

(١) ثورة في عالم الإنسان ، ص ٦٢ .

التطوّري . وأن التقدميَّة ، عقيدة هذا الإنسان ، « هي مدرسة في التفكير والسلوك ، شرقية وغربيَّة في آن واحد ، قوامُها التأليفُ الجامعُ بين الواقعيَّة والمثاليّة ؛ وذلك في مقابل ونقيض الذين يدَّعون المثاليَّة الخياليَّة أو الطوباويَّة ، [المرتدية] لباسَ الرومنطيقية أو الوجوديَّة القديمة أو المستحدثة »[1] . وبالتالي ، يتوجَّبُ على الإنسان التقدُّمي أن يتخطَّى الأديانَ نحو إنسانيةٍ أكثر عقلانيةً وواقعيَّةً ، بحيث يُتناولُ الدين من زاوية إناسيّة في جوهرها ، ولا يعود يُنظر إليه من زاوية « إلهية » مطلقيَّة - وإلاّ فإن كل مؤمن سيكون له صنمُه ، وثنُه الذي يعبده ويدعو له وفقاً لمعطيات فكره وعقليّته . إن الإله الحق هو غير هذه الأصنام الفكرية المختلقة جميعها[2] .

هذا ، والتقدمي اللبناني ذو تراثٍ شرقي عربي ؛ فهو يدرك أن التطور والبعث - ونكاد نقول ان الولادة الجديدة ، لا تحصل من لا شيء ، بل تحصل دائماً وأبداً من الكينونة المادية والمعنويَّة السابقة . وهكذا تتلوَّن جميع اختبارات الشعوب العربية بأنواعٍ وألوانٍ من تراثها السابق واللاحق للعروبة في كل بلد عربي . والمطلوب أن ندرك هذا التلوُّن من ضمن وحدة التحضُّر الأصيلة : فالبداوة الجاهليةُ هي نقيض البداوة العربية البطولية ، والرجعية الطائفية (العصبية الانعزالية) هي نقيض التقدميَّة الصحيحة . والشعب العربي ذاته مفهومٌ فكري يقوى محتواهُ ويشتدّ أثرُه على قدر ما يتكشَّفُ وينحصرُ معناهُ وتراثُه الموحَّد . ولا بد لنا من التدقيق في هذا المفهوم على ضوء التطور . فالتقدمية اللبنانية حين تدحض القومية الطائفية الملفَّقة أي حين ترفض الكيان السياسي الانعزالي للطائفة بوصفها نتاجاً قومياً فرعيّاً ، إنما يتوجَّب عليها أن تأخذ في اعتبارها الخصوصية الإسلاميّة ، خصوصيَّة الإسلام كجامعة/إيلافيّة روحية ، وكيان معنوي تُراثي ، وفي ظروف لبنان والمشرق

---

(1) المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(2) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

العربي ، تبدو التقدمية الإشتراكية بمثابة الثورة التوحيدية/الدمجيَّة ، أو **كمصهر** غايته السياسيَّة جعل الاشتراكية والديمقراطية الآسيويّتين قاعدتين صالحتين لحل التناقضات الاجتماعية ولمواصلة النضال التحرُّري الشعبي ، الاجتماعي والمهني ، السياسي والوطني . بتعبير آخر نقول إن التقدمية تعني توحيد الجهود وتوحيد الذهنيَّة العامة وتوحيد المصالح والمطالب والأهداف ، وتكوين الرأي العام والشعب اللبناني ، وذلك بغية إحياء شعب لبناني حقيقي وحكم شعبي ديمقراطي فعلاً . كما أن التقدمية تعني إبراز الأحزاب اللاطائفيّة وقيام التكتّلات والنقابات المهنيّة واللقاءات الجماهيريّة الكبرى . والحال ، فما هي ، من وجهة نظر جنبلاط ، **العوامل التي تؤخّر عملية الإنصهار الشعبي اللبناني ؟**

(أ) الحزبيّات المحلية الضيِّقة المتوارثة ؛

(ب) الطارئون والفئات الغريبة التي تتلاعب بالتناقضات ما بين الطوائف ؛

(ج) نشاط الإخوان المسلمين[1] في بعض البلدان العربية حيث ما زالوا يدعون إلى التضامن/التحالف الديني الإسلامي الهادف إلى « يقظة الرجعية العصبيَّة الطائفيَّة » .

(د) النظام السياسي اللبناني غير الديمقراطي وغير المدني .

(هـ) تكريس الدولة رسمياً للطائفيّة السياسية : النظام الرسمي هو الذي يكرّسُ الطائفيّة كسياسة ، وهو بالتالي نظام تمثيلي نسبي يعتبر الطوائف الدينية أحزاباً ، مما يحجبُ ويؤخّر تمثيل الأحزاب السياسيّة الحقيقية[2] .

---

(١) الإخوان المسلمون : منظمة دينية ـ سياسية ترمي إلى إقامة حكم إسلامي ، أسسها عام ١٩٢٩ الشيخ حسن البنّا (المقتول عام ١٩٤٨ في مصر) ؛ ويعتبر سيّد قطب المُنظّرَ المصري للإخوان .

(٢) ثورة في عالم الإنسان ، ص ١٢٣ .

وبعد ، ماذا يقترح جنبلاط من حلول تقدميّة لمشكلة الدولة/ الطائفة ؟

« ان بناءَ دولة الاستقلال أضحى يتطلَّب إنشاء أمَّةٍ تستطيع أنْ تقوم بواجب هذه الرسالة في جميع المستويات ، وإلا فاتتنا القافلة ، وظللنا في أنظمتنا السياسيّة والقوميّة نعاني الانهيارَ المعنوي واللامسؤولية والتدهور الديمقراطي في التمثيل وفي الحكم ، وهذه الفوضى التي تُهدِّد باجتياح كل قيمة »[1] .

إذن ، لا بد من ذهنيّةٍ تقدميَّة تعاود النظر في كل الأمور ـ الأشياء والأحداث ، الناس والأنظمة ـ ، وتطمح إلى تجديد العالم والانسان . كيف ؟ بواسطة العلم الذي لا يكون تقدُّمياً إلا بقدر ما يبحث ويكتشف وحدة الحلول المناسبة لكل الظواهر والحوادث ذات المصدر المشترك[2] . فكل وحدة للحلول تتوقَّفُ على وحدة المسائل المطروحة ؛ وفي هذا المعنى يكون الإنسان التقدُّمي (التطوُّري) متماهياً مع الإنسان العالِم المعاصر ، نظراً للدور الانتقادي الذي يلعبه العالم في القرن العشرين ، والذي سيلعبه حتى في القرن الحادي والعشرين ، في كل مجالات الحضارة الراهنة ، حضارة السلع والتجَّار . ولكن هذه الحضارة التجارية ليست حضارة الإنسان التقدُّمي ، لأنها تدجِّنُ العالِم عموماً ، وتستعبدُ الإنسان خصوصاً وذلك بجعلهما آلة إنتاج واستهلاك أو بالحريّ « حيواناً استهلاكياً » يتحوَّل شيئاً فشيئاً إلى منتوج كيماوي غير مسؤول ، منفلت ، غير شخصي وأنوي . وعليه ، فإن الذهنيَّة العلميَّة التقدميَّة هي ذهنية التطوُّر المؤسسة على المعرفة . ولذا يتوجب أن تكون الحضارة التقدمية موضوعة قبل أي شيء آخر على جدول أعمال المناضل الثوريّ ؛ ويفترض بهذه الحضارة إحياء مشروعه الواقعي/المثالي الذي يرمي إلى تجديد إنسانية العلم ذاته والدولة العالِمة التي تقومُ على أُسسه . وأما العقل الذي أبدع العلم وجعل الإنسان عالماً ، فهو

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

أهم بكثير من العلم ذاته . وعلى الانسان العقلاني أن يسود منجزات الحضارة الراهنة ، وبالأخص آلاتها ، بوصفها حضارة تاجرة وعالمة معاً . ونعني **بالإنسان العقلاني** ذلك الذي يدرك غاية التطور البشري وهو يصوغ مفهوماً موحِّداً/موحَّداً للوعي/الحرية ، للوعي المحض ، وللتبصُّر الروحاني الصحيح المتحرّر من « **الأنا الأناني** » . وفي هذا المنظار ، تتحدَّد الذهنيّة التقدميّة بأنّها ذهنيّة تحرُّر وتفتُّح تنمّي في داخلنا هذه الصفة العقلية الأساسيَّة[1] . ومعنى التقدم هنا « أن نفيد من إرث الأجيال واختبار البشرية التي سبقتنا وذلك في جميع حقول التفكير والاعتقاد والشعور والفن والمعاملة وعادات العيش »[2] . إذن **التقدمي** هو ذلك الذي لم يعد بإمكانه أن يتعصَّب لمعتقد أو لحزب أو لقوميَّة أو لبلد أو لتقليد أو لجماعة . إنه يتماهى مع الإنسان الشامل ، ويندمج في إنسانية مساواتية وعقلانيّة .

على أن التقدُّمي المتموضع في بلد مثل لبنان ، مدعوٌ لممارسة نوع من النسبيَّة العقلانيَّة ، ومن القومية المؤنسنة والمعتدلة . وعليه أن يأخذ بالاعتبار الظروف القوميَّة ويدرك الأواليّات المُحدِّدة لعلاقاته من حيث هو قائد شعبي . فمن واجباته ، مثلاً ، أن يعلم أن الجماهير الشعبية ليس عندها وقت كافٍ لتفكّر في السياسة بشكل علمي ، فهذه الجماهير كالأطفال لا تفكّر كثيراً وليس لديها وقت للتفكير نظراً لأنهماكها بأعمال المعيشة وبمجانبة شبح الفقر والبطالة والعسر ومعاداة أرباب العمل . إن الجماهير هذه يمكنها أن ترتفع إلى الانفعال المستعلي بالمثالات الكبرى للانسان ، وإلى الانصراف الكلي والتحرك الناشط والمشاركة في النضالات الثورية البطوليَّة . ولكن هذا الارتقاء الثوري بالجماهير مشروط بوجود **القائد التقدمي** القادر على إنماء ملكات العقل لدى المواطن والمحازب . ومن الواضح أنّ القائد التقدمي لا يعيش في

---

(١) ثورة في عالم الإنسان ، ص ١٧١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٢ : إننا وحدة لا تتجزأ من صميم هذه الأرض (ص ١٧٦) .

عالم مليء بالعلماء والمتبحّرين في العلوم ، وأن العالم الراهن كثر فيه العلم وقلّ فيه المتعلّمون الحقيقيون من أرباب التجرُّد والإخلاص والتضحية . والحقيقة أن العمل الثوري يجب أن يحل محل عمل العقل أو الكلمة ، من خلال تحقيق العمل نفسه . هذا ويلعب الإعلام الثوري دوراً حاسماً على صعيد التكوين التقدُّمي للجماهير ، وكذلك على صعيد تعبئة طاقات جميع القوى المؤيّدة للتغيير العقلاني والجذري .

فهل يمكن لهذه التقدميّة المبالغة في مثاليتها وفي حماسها أن تُترجم الى علم سياسي يمكن تطبيقه على الواقع اللبناني الحاضر ؟ إن جنبلاط حين ينتقل من الخطاب العقلاني إلى الممارسة السياسيّة ، يعدّل تقدميّته سواءٌ بتكييفها مع الواقع المُعاش والمباشر ، أم بوضع خط سياسي أقل طموحاً وأكثر تواضعاً . ويتجلى هذا الخط السياسي للتقدميّة كأنه **خلاصة تحليلات ومواقف وأفعال** : « قد تبدو التحليلاتُ أحياناً كثيرة خاطئة أو مبالغاً فيها ، بما نعكس عليها من أمل في النفوس وحماس في التصوُّر ، أو بما نرفق بها من نظريات أيديولوجيَّة تكون هي بحد ذاتها غير وضعيَّة وغير صحيحة إما كلّياً أو جزئياً . لأن أهم ما يجب أن يحرص عليه العامل في الحقل الحزبي هو **الواقعية** . والواقعية تشمل النظريَّة والأحداث وتصوُّرنا لمجراها . والأحداث ليست أشياء ثابتة بل هي في الحقيقة مساراتٌ متبدّلة ومتحوِّلة على الدوام (فالوقائع الاجتماعية ليست أشياء كما كان يقول إميل **دوركيم** ، راجع : قواعد المنهج الاجتماعي العلمي)[١] .

إن التقدمية الواقعية والقابلة للتطبيق تتعارض مع الانتهازيَّة السياسيَّة . فهي تنتسب إلى حقل المفاهيم العلمية والنظرية ؛ بينما تنطلقُ الانتهازيَّة من الذهنية السياسية التقليديَّة . وفوق ذلك ، تنحدرُ الانتهازيَّةُ من الفوضى أي من الإختلال العام في التفكير والعادات الموروثة ، ولكنَّها تنجمُ عن النفسية

(١) كمال جنبلاط : مقدّمة لكتابنا ربع قرن من النضال ، مرجع سابق ، ص ٧ .

الفرديَّة الشخصيـة والاجتماعيّـة ؛ فحيث توجـد وتغلبُ الأنانيـة الفرديـة توجـد وتغلُبُ الانتهازيَّة في التصرُّف . وليس تيَّار المصـالح والخـدمات الخـاصة إلاّ من نتاج هذه الغلبة . في الحقيقة يصعب أن تقوم انتهازية فردية أو إجتماعيـة بدون شعور بالأنانية خافت أو ضعيف أو وسط أو نام أو قاهر ، وفي الحقيقة ، تنزع العقيدة إلى التمذهب ، والتمذهبُ هو لونٌ من الضيْق والحصْر والوقوف على جزءٍ من الحقيقة دون مجملهـا ، والإلتهاء بالتفصيل دون استيعاب أصالة جوهر المعنى وكلّية التصوُّر التي توحي التفصيل[1] . **إن العقلانية التقدمية** يمكنها وحدها أن تعالج هذه الأمراض كافةً ، وأن تضع حداً لأمراض الطفولـة المسيطرة على الذهنيـة السياسيّـة اللبنانيـة (الانتهازيـة والمتذهبـة) . كيف ؟ بواسطة **العقل** الذي يرتّب المدارك والمعـايير والقيم في كـل نضال سيـاسي . وفي المقام الأول ، يشير جنبلاط إلى ما يسمّيه « قانون المعايير الأخلاقيـة »[2] معتبراً أن العمل السياسي يهدف إلى كسب الآخـرين من خلال الـوثوق بهم . ويقتـرح ، في المقام الثـاني ، القيم أو الأعراف العقليـة ، مشـدّداً على كـون الإنسان عاقلاً/وكائناً عقلانياً بوجه عام ، وعلى أن **اللاعقلانيـة** تحدِّد حيـاته الخاصة وتوجِّهها أكثر من **العقلانية** بكثير . وأخيراً ، يتوجَّبُ على التقـدمي أن يتجنَّب كـل **مذهبـة فكريـة** (فكرانيَّـة Intellectualisme) يمكنها أن تقـوده إلى الضلال ، لأن الفكرانيَّة تقومُ على فصـل الفكر الإنسـاني عن مجرى تـطوّره ، الأمرُ الذي يستبعـدُ كل إمكـانية لإنمـاءِ وترقيـة ملكات الـوعي والارادة الطيّبـة والاخلاقية والروحانيّة لدى الإنسـان المعاصـر . فقد تحـوّل الإنسان هـذا إلى « آلة تفكير » ، آلـة لحفظ المعلومات ، آلـة مجرَّدة من كـل المعاييـر الطبيعيـة المتنـزّلة من طبيعـة الانسان الجـوهريَّـة ، آلـة لابتـلاع العلوم والمعـارف التي تنضافُ بدورها إلى أصناف الآلات الصناعية الأخرى التي ولدتهـا التكنولـوجيا الحديثة[3] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٣) ربع قرن من النضال ، المقدمة ، ص ٩٩ .

(ج) العبرُ المستفادةُ من تجربة ثوريَّة لمّا تكتمل

إن تجربة سياسية ذات وجهين إصلاحي وثوري تدعونا للتأمل العميق في معطياتها . وتزداد مهمّتُنا تعقُّداً عندما يتعلَّقُ الأمر بتجربةٍ لمّا تكتمل ، تجربة مستمرّة في أشكال مختلفة . لقد بادر كمال جنبلاط شخصياً إلى انتقاد تجربته الخاصة ، وقد قارب ، في مناسباتٍ عدَّة ، المراحل الكبرى لجهاده الوطني الأكبر ، مستخلصاً منها ومنه العبر الجوهريَّة . إنها عِبَرُ تطور سياسي معرَّض للأخطار ، مشوَّه أو غير مكتمل . فتجربة جنبلاط غير مكتملة بمعنيين : غير مكتملة بسبب التدخلات الخارجيَّة ، وغير مكتملة أيضاً بسبب اغتيال الزعيم التقدمي اللبناني .

وحين نعاود رسم الخطوط الكبرى لهذا التطور النقدي ، نلاحظ أن جنبلاط يعيد النظر في إشكاليّات الدولة/الطائفة والدولة/القوَّة التي انبثقت منذ العام ١٨٤٣ ، إبّانَ التقسيم أو الانقسام السياسي الأكبر والأول بجبل لبنان ما بين الدروز والموارنة . فتلك البادرة الأولى للطائفية السياسية (سنجق جبل لبنان عام ١٨٤٥) لن تتحقق وتتركَّز في الجبل إلاَّ عام ١٨٦٤ مع قيام « نظام جبل لبنان » ، لتتجسَّد وتتشكل عام ١٩٢٦ في نظام اتحاد طوائف من اختراع الانتداب الفرنسي . والواقع أن الانتداب الفرنسي أسّس نظام الطائفية السياسية في دولة لبنان الكبير (٥ نواب مسيحيين مقابل ٤ نواب مسلمين ؛ ثم ٦ نوّاب مسيحيين مقابل ٥ نواب مسلمين ، عشية استقلال لبنان عام

١٩٤٣) . وبعد ثورة ١٩٥٨ ، أُعيد توزيع الوظائف العامة **مُناصفةً** بين المسلمين والمسيحيين . وأما « مؤامرة ١٩٧٥ » فكانت متعدِّدة الأهداف والمرامي[١] في الداخل ومن الخارج . وجاء أسلوب هذه الحرب التآمرية نسخة طبق الأصل عن أسلوب **الهاغاناه**[٢] الصهيونية في فلسطين ؛ وهدفه إنشاء « ميليشيا انعزالية مسلّحة » كما لو كانت الصهيونية والانعزالية تخدمان الهدف السياسي العالمي نفسه[٣] . ويكمن جوهر هذه الإشكالية الحربيَّة اللبنانية في رفض كل تغيير سياسي داخل مؤسسات النظام الطائفي أو في الطائفية المؤسسيَّة ، يضاف الى ذلك كون العالم العربي ، بأنظمته التقدمية أو المحافظة ، هو في واقعه « سجن كبير للإنسان وللأفكار ولنزعات التطور ومساراته »[٤] . ويقابل هذا « السجن العربي الكبير » ، « **حلف ثلاثي مسلّح** » في لبنان (ضمَّ الرئيسين سليمان فرنجية وكميل شمعون والشيخ بيار الجميِّل ، رئيس حزب الكتائب اللبنانية) ، وقام هذا الحلف بتوليد حروب فرعية صغيرة تنطلق من « نهج مذهبي وفاشي » . وفي هذا السياق ، يبرز جنبلاط المفارقة بين النضال السياسي والهمجيَّة : « بين النضال السياسي والهمجيَّة فارق بسيط لكنَّه أساسي وجوهري ، وهو أن النضال السياسي يعتمد على مقوّمات الإنسان العقلّية والعاطفيّة السليمة وفي طليعتها معيار **الأخلاق** ، أما الهمجيَّة فلا تعتمد على أي شيء من ذلك ، بل تتلبَّسُ بالعنف دون أن يكون العُنْف مُبرَّراً من الضمير الفردي أو من الوجدان الاجتماعي »[٥] .

تساءل كمال جنبلاط في بداية أحداث ١٩٧٥ : « هل أن ثورة لبنان

---

(١) كمال جنبلاط : لبنان وحرب التسوية ؛ مقالات الحرب ٧٥ - ١٩٧٦ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢) منظمة إسرائيلية شبه عسكرية ، ألحقت بالجيش النظامي عام ١٩٤٧ .

(٣) لبنان وحرب التسوية ، ص ٤٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

المنبثقة من الدفاع عن النفس في وجه عنتريّات الانعزاليّة وحربها الضروس ستحقّق معالم الدولة العلمانيَّة غير الطائفية على غرار ما صنعه مصطفى أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨) بالنسبة الى تركيا الحديثة أم سيستمرُ ، بشكل أو بآخر ضمن حدود متمايزة أيضاً ، التراثُ السياسي والمؤسسي الذي كان قائماً قبل الأحداث ؟ إن المهمّ ليس النضال بحد ذاته بل تحقيق الأهداف التي يتوجَّه إليها هذا النضال »[١] . ثم رسم خطاً فاصلاً بين الحق الشرعي للدولة وهو جزء لا يتجزأ من القانون الدولي والطبيعي ، وبين الحق المشروع للمواطنين الذي هو من ضمن حقهم السياسي في المعارضة والتمرُّد لتغيير النظام . لكنه شدّد على أن من يرغبُ في تغيير نظامه السياسي عليه أن يحافظ على الهوية الوطنية/القومية لبلده ، لبنان كدولة عربية مستقلة ، وأن يدافع عن قضيّته الوطنية وثرواته الطبيعية والاجتماعيَّة .

وفي العام ١٩٧٥ وجَّه كمال جنبلاط نداءً الى الشبَّان المناضلين يحثّهم فيه على العودة إلى مصادر الحكمة اليونانية ومفاهيم العقل الجدلي /التوحيدي وقوانينه ، ليدركوا معنى لعبة التطور والتغيير المتعلّقة بالبنى أو النظم السياسية . فالمناضل الثوري مدعوٌ لتثقيف نفسه ، وللافتكار بعمله وسلوكه ، ليكتشف الفرقَ بين العصابات والثوريين (هؤلاء القادة الذين يخوضون نضالاً سياسياً ـ عسكرياً) ـ وهذا الفارق هو في أخلاقيّة التصرُّف وشرف الغاية وفي سلامة النهجِ وتوافقه مع العقل والضمير[٢] . وعليه ، لا بد من ربط الحرية ، وبكلام أدقّ لا بد من ربط التحرير بشرعة العقل ؛ وهذا معناه ضرورة انبثاق التصرُّف الثوري من التزام حر/مُتحرّر ومُحرِّر . بكلام آخر نقول : إن التقدّمي حين يثور على سلسلةٍ طويلة من الميثولوجيات والمذهبيات والأيديولوجيّات ، لا بدّ له من التنبُّه إلى ضرورة وصل الجدل

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

(٢) جنبلاط : لبنان وحرب التسوية ، ص ٨٠ .

الماركسي بجدل هيراقليطس ، بما يطوّرُ مفاهيم هذه الجدلية باستمرار وفق العلوم الموضوعية ومقوّماتها الراهنة . ويلفتنا جنبلاط إلى أن السياسة اللبنانية ، ومعظم السياسات العربية ، تفتقرُ الى المنطق أي العقل ، وأن « إسرائيل انتصرت على العرب باستخدام العقل لا أكثر »[١] . وبالتالي فإنه يعتبر الحرب اللبنانية (٧٥ ـ ١٩٧٦) بمثابة مؤامرة ترمي الى سلخ لبنان عن العالم العربي : « فقد كان الانعزاليون الكتائبيون وسواهم يعتبرون أن الأوان قد حان للتخلّص من التيّار القومي العربي »[٢] .

ويستأنف نقده السياسي مستنداً إلى تجربته الثورية القصيرة في ربيع عام ١٩٧٦ (وهذا ما عُرف باسم حرب الجبل) ، في المقام الأول ينتقد المثقّفين المجرَّدين لأن « المثقّف هو دائماً عُرضة للخوف ، وقد انجرٌ كثير من المثقفين الموارنة وراء هذا الخوف ، هذا الإنذار الزائف الذي يُشيِّع باستمرار »[٣] . ويندّد من جهة ثانية بالنمط السياسي للدولة الطائفية فيقارنه بالنموذج الاسرائيلي الذي يتميّز « بنفس نمط الدولة العنصريّة والمرتدية رداءَ الديمقراطية ومظاهرها »[٤] . وهذه المؤامرة على لبنان تتضاعفُ مع ذهنية سياسية عربية هي في آنٍ ذهنية التباسية ولا عقلانية : « كم يفضّل رجال الدولة العرب أن يبقوا غالباً في الغموض والاشتباه ، فيلجأون ظاهرياً إلى لغة التطرُّف (. . .) ويحصرون أنفسهم في نطاق اللفظية المتفجّرة وهواية الرفض غير المناسب »[٥] . ويتهم جنبلاط الحكام العرب بانتهاجهم سياسة ازدواجية ، وافتقارهم الى فهم الأمور ، وتقلبهم السريع أحياناً وقلبهم ظهر المجن لأفضل أصدقائهم : « ومثلما كانت الأحوال دائماً ، كنا ضحايا القوى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٢) K . Joumblatt : Pour le Liban . Ed . Stock . Paris 1978 . p . 16 .

(٣) Ibid ., p . 17 .

(٤) Ibid ., p . 20 .

(٥) Ibid ., p . 29 .

العظمى في هذه المسألة الشرقية الشهيرة ، وكنا أيضاً من مخدوعيها »[١] .

وفي مواجهة هذا العالم العربي غير المتفهّم لقضيّته الثوريّة ، يبرّر جنبلاط موقفه قائلاً : « لقد كنت المحرِّض على حرب الجبل التي كانت غايتها الوحيدة قطع دابر الطائفية والخلاص من حرب المستنقعات القذرة في بيروت (. . .) . وبالنسبة إلينا كان مهمّاً جداً الرهانُ على النضال في لبنان ، النضال الذي انتقل من الدفاع عن النفس عام ١٩٧٥ إلى الهجوم عام ١٩٧٦ ؛ فنحن لا يمكننا أن نفوّت الفرصة التاريخية المتاحة أمامنا ، أخيراً ، لتحويل المؤسسات الطائفيّة والفاسدة الى مؤسسات علمانية حقاً وديمقراطية . أن الثورة لا تغفر لكم أبداً : يجب إدراكها في اللحظة التي يبدو فيها القدر مؤاتياً والنصر في متناول اليد . ان في هذا كله شيئاً من المغامرة . لكنها مغامرةٌ محسوبةٌ ومتروِّية وهي جوهر كل حياة »[٢] .

يؤكد جنبلاط ، من جهة ثانية ، أن الانتصار السياسي للحركة الوطنية اللبنانية كان يمكنه الاسهام ، سواءً من طريق الثورة أو من طريق الديمقراطية ، في تغيير بعض الأنظمة العربية ، وكذلك في تحسين وتمتين العلاقات العربية السوفياتية . لكن القادة العرب كانوا قد ضحّوا عام ١٩٧٦ بالتحرُّر الديمقراطي لشعب لبنان بأسره ، ذلك التحرُّر الذي كان يمكنه أن يلعب دور الرافعة القوية جداً في تقدُّم الديمقراطية والاشتراكية الحقيقية في كل المشرق العربي . ويضيف جنبلاط : ولم يتأخر العالم العربي عن إظهار خوفه« من نزوعنا نحو الاستقلال على صعيد العروبة ، ومن تصوّرنا للوحدة الفدرالية على الطريقة الهنديَّة ، الأميركية أو السويسرية ، التي لا علاقة لها بهذه المشاريع الزائفة حول الوحدة العربية التي يطلقها بين الحين والآخر أرباب الحكم لخداع الشعوب المُنتظرة »[٣] . ان الحكام العرب هم أنانيون

---

(1) Ibid . , p . 30

(2) K . Joumblatt : Pour le Liban , op . cit ., p . 38 .

(3) Ibid ., p . 45 .

مستبّدون أو هم رجال دولة محكومون بأنوية سلطوية ثلاثية : الأنا القبليّة ، الأنا الحزبيّة والأنا القومية . ويتوجب على الثوري الحقيقي في هذا العالم العربي أن يتزوّد بذهنية المغامرة ؛ فالثورة في لبنان مغامرة « تزعج الطمأنينة البورجوازية لدى الدول الشقيقة ، وتوقظ كل مشاريع التواكل السياسي العربي »[1] . أما الهدف الأخير لذلك النضال الوطني الذي كان يقوده كمال جنبلاط عام ١٩٧٦ ، فقد كان تحرير ولبننة وتوحيد وتعريب الشعب اللبناني . ولكن المشكلة كانت في « الاعتراف بنضالنا ـ نضال الحركة الوطنية اللبنانية ـ كثورة حقيقية (. . .) ، لقد كان نضالنا ثورة حقيقية ديمقراطية وشعبية في سياق ثورات الجزائر واليمن الجنوبي (. . .) . ومن شأن ثورة شعبية ناجحة أن تلقي بظلالها على الأنظمة العسكرية ـ التقدمية في المنطقة »[2] .

إن إشكاليّة جنبلاط السياسية تنطلق من تصميم على استقلال ثوري محظور في العالم العربي ، ومن تطلّع عميق إلى إنشاء دولة إشتراكية ـ ديمقراطية ثورية لا تكون تابعةً لهذا المعسكر الدولي أو ذاك ؛ وتنطلق إشكاليته أخيراً من تصوُّر ديمقراطي وتقدُّمي ارتقائي للوحدة العربية ـ القائمة على دستور فدرالي عقلاني ، والرامية إلى إقامة فدرالية ضمن الحرية . فهو يرفض أن يكون مخدوعاً أو ضحيةً لما يسميه « السجن العربي الكبير » . ولهذه الغاية واصل مناداته بخط ديمقراطي سياسي مؤسس على قاعدة الواقعية الثوريّة . وتساءل عما إذا كان « الاسطوري فينا ـ أي الاشتراكية والشيوعية والقومية العربية ـ يأمل الكثير من الصوفي الروسي ؟ »[3]. وينبّهُنا الى أن « الذهنية الأسطورية العربية تلعبُ في هذا الوضع الخاص (لبنان) دوراً مضاداً لمصالح الشعوب العربية الحقيقية (. . .). فلبنان ذو نظام إشتراكي

---

(1) Ibid ., p . 46 .

(2) Ibid ., p . 47

(3) Ibid ., p . 54 .

معتدل ، ديمقراطي ، يمكنه أن يشكّل ثورة إشتراكيـة حقيقية ، لا ثـورة معظم هذه الأنظمة من ذوات الطغم العسكرية/الفاشيّة الجديدة . فالنظام العسكـري لا يمكنـه أبداً أن يكـون نظام ديمقـراطيـة إشتـراكيـة »[1]. ويستخلصُ كمـال جنبـلاط من هذه المؤامـرة التي تعرّض وجـود لبنـان نفسـه لأفـدح الأخـطار ، يستخلص العبرة التالية : غالباً ما يكون أفيون الأيديولوجيات أشـد فتكاً ورعبـاً من أفيون الأديان[2] .

في ضوء هذه المقـاربة العـامة لـطبيعة المؤامـرة على لبنان ، سنحـاول التدقيق عن كثب في العوامل الحاسمـة التي أسهمت ، في رأي جنبلاط ، في إنطلاق وتفكك الحركة الوطنية الثورية التي قادها عام ١٩٧٦ .

١ ـ مقاربة نقدية للقوى المضادة للثورة

في مجرى اختباره الثوري الأخير ، شدَّد جنبلاط على نقد جميع القوى المضـادة للثـورة ، وهي : الـزعـامـات التقليـديـة والمحـافـظة ، المثقفـون و « الظاهرة الانعزاليّة » . وعرَّف هذه الظاهرة بقوله : « في نظرنا الانعزاليّون هم أولئك الذين يريدون عزل لبنان ، فصله معنوياً ، اجتمـاعياً ، سيـاسياً ، وحتى قومياً في ما بعد ، عن العالم العربي ؛ وأهم أولئك الذين لا يؤمنون إلا بوجود جنسيـة لبنانيـة ذات طابـع مسيحي أو بالحـريّ مـاروني . إن هـذه « القـوميـة المـارونية » كمـا يـسميها المؤرخ [اللبنـاني فيليب] حتي (١٨٨٦ ـ ١٩٧٨) كان لا بد لها من أن تتعارض ذات يوم مع القوميّة العـربية »[3]. هـذا ، وتمتازُ المؤسـسـات اللبنانيـة بـ « هذه الـذهنية العنصـريّة السيـاسية » ؛ وهي بـذلـك ولذلك تستـوجب أن تتخطّاهـا وأن تتعدّى هـذا الثنائي شبـه الفاشي (عنينـا : الانعزالية والتمييز العنصري) لإعادة تنظيم الـدولة اللبنـانية إنـطلاقاً من قـومية

---

(1) Ibid ., p . 56 - 58 .

(2) Ibid ., p . 212 .

(3) Ibid ., p . 97 راجع فيليب حتي : لبنان في التاريخ ؛ وتاريخ العرب .

حرَّة ومنفتحة ، ومن روحية المساواة الاجتماعيّة : « فلا يمكن تنظيم دولة على تقسيم كهذا لأوراق غير متكافئة ، ولا على ذهنية دينية لا يتقبّلها الآخرون . لقد كان لطبقة أقلية مغلقة إمتياز الأغلبية . ومما لا شك فيه أن كل الجماعات عاشت ، عبر تاريخ لبنان ، هذا الانتقال اللاواعي من الإيلاف الثقافي إلى الجماعة السياسيَّة . إننا فسيفساء لكل الاتجاهات الدينية وكل الفِرَق والفلسفات التي وُلدت ، مصادفةً ، من كل الانقسامات وجميع الهرطقات سواءً كانت مسيحية وبيزنطيّة أم إسلاميّة »[١] .

وفوق ذلك كله ، يمكنُ نقد الإنعزاليين العنصريين من ثلاث مواجهات :

١ ـ من المواجهة السياسية : لأنهم لا يملكون فكرة الأمة ولا فكرة الدولة / الأمة ؛

٢ ـ من المواجهة الاقتصادية : لأنهم يدافعون عن مذهبية تجارية (مركنتيلية) أو عن فوضويَّة إقتصادية بحيث أن « المال هو فوق كل شيء في هذا الجزء من الشرق » ؛

٣ ـ من المواجهة الشخصية والاجتماعيَّة : « هناك هوَّة عميقة بين التصوُّر والفعل ، بين القصد والإرادة »[٢] .

أما التقليديّون فقد تواضعوا مع الانعزاليين على رفض التطوير السياسي للنظام اللبناني . فكان هذا الرفض هو السبب المادي المباشر لتفجير الأزمة اللبنانية الراهنة : « إن رفض التطوير الديمقراطي للمؤسسات معناه رفض العيش مع الآخرين ، ومعناه رفض التنازل والتسوية اللذين لا بد منهما في المعاملات الاجتماعيَّة »[٣]. يذكر جنبلاط أن الصيغة اللبنانية لم تكن سوى

(١) Pour Le Liban , op . cit ., p . 99 .

(٢) Ibid ., p . 97 .

(٣) Ibid ., p. 104 .

خُرافة ، كذبة اجتماعية ؛ ويلفتنا إلى وجود سبب آخر للأزمة اللبنانية : « وهو أن الطبقة السياسية والأقليَّة المهيمنة ـ من المسيحيين ـ كانت تريد الحفاظ على وجه لبنان « كملجأ » ، وكانت تعارض كل تطوّر يمكنُه المساعدة على جمع اللبنانيين في أمَّةٍ واحدة ، في شعب حقيقي »[١] .

يضاف إلى هذين السببين كونُ الإسلام السياسي لم يتطوَّر في لبنان، خاصةً بسبب الانقطاع العميق بين الفلسفة والسياسة في الإسلام . لقد أسهمت الفلسفة ، في أماكن أخرى ، في تطبيق « ليبرالية سياسية » ، ولكننا ما زلنا نشكو ، هنا ، من هذا الطلاق بين الفلسفة والسياسة (بين العقل والفعل) : « فلا نصادفُ فلسفةً في الإسلام . فقد انكمش ابن سينا وابن رشد وكل أولئك الذين كانوا يمثّلون في الماضي شيئاً ما في الإسلام الفكري ، وانغلقوا على أنفسهم ، تخنقُهم السنيَّة ؛ ولم يتركوا أثراً في الأزمنة الحديثة . أن سُنيَّة الشرق الإسلامي هي بخلاف الغرب ، لا تقدّمُ أي فكر جماعي . وهذه ثغرة خطيرة ، لأن الفكر الفلسفي كان في كل زمان حاسماً في تأثيره على العقول ، وبالتالي على العادات كما دلَّتْ على ذلك مصر القديمة واليونان والهند أو الصين »[٢] .

٢ ـ نقد نظريّة الدولة

يبرز كمال جنبلاط نموذجين دولانيّين متعارضين : نموذج الدولة الطائفية ونموذج الدولة العادلة (العلمانية ، العالمة والديمقراطية ، الكفيلة بحلول الدولة الاشتراكية في لبنان) . ويستخلص من اختباره السياسي الطويل الواقعة التالية : « من المستحيل في دولتهم المارونية التساكُنُ والتعايش مع فكر عنصري وحضْري ، أي مع فكر كلّي . والحال فإن أغلبية الموارنة تبنّت ،

---

(١) Ibid ., p . 105 .

(٢) K . Joumblatt : Pour le Liban , p . 106 .

شيمة الصهيونيّة ، فكراً امبريالياً ، عنصرياً وطائفياً »[1] إن مفهوم الدولة الكلية يتعارضُ مع كل تصوُّر ديمقـراطي ومساواتي للدولـة الاشتراكيّـة ؛ ولقد كـانت البنى الـدستوريـة اللبنانيـة شـديـدة التعـارض مـع أصـل الـدولـة المسـاواتيـة والديمقراطية لدرجة انه كـان لا بد ذات يـوم من انفجار الـوضع الـطائفي ومن دفع البلاد بأسرها إلى الهاوية . ولذا ، يضع جنبلاط في مواجهة هـذا النموذج للدولة الكلية ذات الطابع التمييزي . نموذجاً آخر للبنان بدون طـائفيّة ، لبنـان علمـاني وتقـدُّمي يمكنـه وحـده ان يبقى ويستمـرّ . فمن الـوجهـة السيـاسيـة والسوسيولوجية لبنان الطائفي محكـومٌ عليه بـالاعدام . ولتحقيق هـذا الاعدام للدولة الطائفية ، يقترحُ جنبلاط فكرة « المزيد من تغلغـل مايمثّله الغـرب من تـطوُّر عقلاني ومن استمـرارية يـونانيـة ، وتعميق ذلك كله في لبنـان جنباً الى جنب مـع فلسفة الحـوار الـسقراطي ، فلسفـة الليبراليـة الانسانيـة والشـاملة ، وباختصار وجوديّة العصر الجديد . انني اتكلّم هنا عن الغرب الذي لا يُفترض فيـه ، بالنسبـة إليكم كما بـالنسبة الينـا ، ان ينفصل عن اليـونان أبـداً ؛ اعني الغرب الحقيقي وليس ذلك الـذي يرزح حـالياً تحت ربقـة الولايـات المتحدة الاميركية والرأسمالية الكبرى »[2] .

في سياق هذه المقاربة النقدية لنظرية الدولة ، يحـدّد جنبلاط الاسبـاب الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسية لحـرب لبنان . فيـلاحظ ان هذا البلد عـاش طـويلاً في ظـل ليبـراليـة خـادعـة بـدون قيـود ولا قـوانين ، بـدون حـدود ولا معـوقات . لقـد كان لبنـان مملكة مركنتيلية مجنـونة ، نـاهبـة ومحتكـرة على الـطريقة اللبنـانية (العقليـة الفينيقيّة) حيث يغتني النّـاسُ بدون سبب ، وبـأية وسيلة مُتاحة ، ومعظم الأحيان بـطريقة اعتبـاطيّة وغيـر أخلاقيّـة . وترتّب على هذا الاثراء الحرام ظهور فساد عام : ظهـور مجتمع وحشي قـائم على التظالم

---

(1) Ibid., p. 107.

(2) Ibid., p. 110.

الاقتصادي والاجتماعي ، وذلك على الرغم من ديناميكيّته شبه الأميركية (حيث ٤٪ من الناس يملكون وحدهم ٦٠٪ من الدخل الوطني الخام ، في حين ان الـ ٩٦٪ الباقين يتقاسمون الـ ٤٠٪ الباقية). يُضاف الى ذلك كون « هؤلاء الاشخاص المحشوين بالمال لا يدفعون ضرائب ؛ وكانوا يتمكّنون من ذلك بفضل فساد الادارة العام (. . .). لقد كانت الأقلية في الحكم . وكان الرئيس فؤاد شهاب يسمّي ذلك « جدار المال » . إذن كان هؤلاء الاشخاص يستمتعون في وضع التشريعات التي تعفيهم من دفع الضرائب . وعلى هذا النحو ، انتظم حول بيروت ما سمّي بـ « حزام البؤس » . فقد تجمّع في هذا الحزام كثيرٌ من الناس ممن يتعاطون كل انواع الاعمال الهامشية ، ويعيشون من لا شيء تقريباً ، ويمكننا ان نجد لذلك في النبعة التي سقطت في ايدي « الأبطال الكتائبيين » وفي الكرنتينا والشيّاح وبرج البراجنة الخ . كان هناك ١٦ منطقة بؤس داخل بيروت بالذات »[1] .

٣ ـ الهويّة الوطنية للثورة الاجتماعيّة

كان الأمر متعلّقاً إذن ، بثورة اجتماعية ذات طابع وطني وتقدمي . وكان لهذه الثورة سببان رئيسان :

- من جهة ، استمرار الاقطاعية الاكليركية الكبرى سليمةً على مرّ الأزمان ، وامتلاك الكنيسة المارونية ثلث أو حتى نصف بعض المناطق (الأقضية) .

- ومن جهة ثانية ، إنكباب البورجوازية الجديدة في المدن الساحلية على استباحة وسرقة كل شيء بشكل منظّم ، تحت رعاية وإشراف الدولة الطائفية كلّياً .

---

(١) Pour le Liban, pp. 111- 113.

وفي المقابل يعتبر جنبلاط انه كان هناك عوامل « ايجابية » أخرى ، أسهمت في تطوُّر ذهنيّة لبنانية ثوريّة . كان العامل الأول إزدهار الأفكار الجديدة ، ونعني الايديولوجيّات الاشتراكية والماركسية والغيفاريّة والماويّة ، ثم العدد الكبير من الطلاّب (قرابة الستين ألفاً في الجامعات الخمس ، وهذا عدد ضخم بالنسبة الى مدينة كبيروت) . ويكمن العامل الثاني في الانفصام المتحقّق اكثر فأكثر بين الرأي العام والدولة ، في وقت كانت فيه الانتيلجنسيا تقومُ بنشر الأفكار الجديدة ـ وكانت تلك الأفكار تشيع بسرعة ، اذ كان يعمّمها بنشاط كبير الاساتذة الجامعيّون والمعلّمون والموظّفون : « لقد أسهموا جميعاً في خلق البؤرة المعنوية للثورة »[1] . وبسبب هذه الانطلاقة المُبكّرة شهد لبنان هذا التخالط العجيب بين الظواهر الدينية ـ الطائفية المذهبية وبين الأوليات الايديولوجية الحقيقية[2] . أما العامل الثالث لهذا التفتّح الثوري اللبناني فكان الثورة الفلسطينية : « لم يكن هدفنا ، يقول جنبلاط ، سوى حماية الثورة الفلسطينيّة المهدَّدة بالمؤامرة العربية ، وإقامة نظام في لبنان أكثر عدلاً وديمقراطية »[3]. وفي الواقع كان هناك اتجاهان متنازعان في الساحة اللبنانية : احدهما يدفع لبنان نحو الإنعزال ، وثانيهما يدفعه نحو التعريب الشامل والوحدة العربيّة التقدميّة . لكن التدخُّل العربي جمّد الثورة اللبنانية الشعبيّة وسحقها عسكرياً : « إذ كان من شأن الغاء الطائفية السياسية وإقامة ديمقراطية أوسع في لبنان أنْ تكون لهما آثارهما في سوريّة وفي كل بلدان العالم العربي الاسلاميّة (. . .) . ان الأنوية تميّز الكثيرين من رجال السياسة لا سيما المستبدّين ، لقد كانوا جميعهم خائفين من إرادتنا الاستقلاليّة ومن راديكاليّتنا ، فنحن لم نكن أزلاماً لأحد »[4] .

---

(1) Ibid., p. 118.

(2) Pour le Liban, p. 118.

(3) Ibid., p. 163.

(4) Ibid., pp. 164- 168.

زدْ على ذلك ان جنبلاط يؤكد على انه « كان يتوجَّبُ أولاً قهرُ الفاشية العنصريّة عسكرياً ، اذا كنا نريد التمكُّن لاحقاً ، من مداواتها سياسياً ، وأخيراً من معالجتها نفسانياً »[1] . فلا شيء مجانياً في السياسة ، لأن السياسة ليست احساناً وصَدقة . ولذا يقرّر جنبلاط من جهة « كنا واثقين بأن انتصارنا العسكري يمكنه وحده ان يضع حداً لحرب الإنعزاليّين » ، ويقرّر من جهة ثانية « كانت أفكارنا واضحة وجليّةً حول العرب والعروبة ومختلف مشاكل العالم العربي » . ويضيف : « كنا نقول الأشياء بتهذيب ولباقة وبلطافة أحياناً ، لكننا كنا نقولها بدون تحفُّظ . وقد كنا أصحاب رؤ ية واقعية للمسألة الفلسطينية وحلّها : فلا يمكن لأية تسوية مع الدولة العبريّة ان تكون صالحةً ما لم تتضمَّن عودة الى ١٢٠٠,٠٠٠ لاجيء الى ديارهم وأراضيهم وأعمالهم داخل « إسرائيل » . . ولا يمكن حل المسألة اللبنانية ذاتها إلاّ بهذا الثّمن »[2] . وعلى الرغم من عدم اكتمال الثورة اللبنانية ، وعلى الرغم من ذبحها ، فإن كمال جنبلاط يستنتج انها خلقت حركة او موجة عميقة ستواصل سيرها وستقرّر المصائر العربية . واما لبنان فسوف يبقى وحدة غير طبيعية ، طالما أنّ اللبنانيين لم يعيدوا النظر في نظامه كلياً ، ولم يحوّلوه الى أمة واحدة تقدمية ، لا تتجزأ . ان استقلال لبنان موضوع على المحك منذ العام ١٩٧٦ ، ولا بد بالتالي من توسيع ميدان الوعي السياسي لمعاودة النضال ضد محتلّي الأراضي اللبنانية ولانقاذ لبنان نفسه :

« لقد انتشر التبرجز هنا على الطريقة الأميركية في كل الطبقات الاجتماعية ، وصارت الأيديولوجيّات تلعبُ دور شاشاتٍ سوداء حقيقية ، موضوعة امام ملكة التمييز والادراك لدى معظم المثقفين والكثيرين من الحزبيّين . وغالباً ما يكون أفيون الأيديولوجيّات أشد فتكاً ورعباً من أفيون

---

(١) Ibid., p. 170.

(٢) Ibid., pp. 184- 187.

الـديانـات »[1] . « سيتوجَّبُ على الانتيلجنسيـا في نهايـة المطاف ان تستعيـد جميع حقوقها ، وفي مقدّمتها حريّة الرأي سواءً كان رأيـاً علمياً أو سيـاسياً »[2] وحرية الرأي هذه وحرية العمل هي في منظار جنبلاط من الحريـات الأساسيـة الضـرورية لتحقيق فكـرة الاتحاد العـربي التي لا يمكنُ تصوُّرها إلاّ من زاوية « تفاعل طاقات الشعوب والثقافات والقوى »[3] .

٤ ـ نقد ذاتي لغير المكتمل

أخيـراً يضع كمـال جنبلاط على مشـرحة النقـد الذاتي اختبـاره الشـوري الشخصي غير المكتمل : وهكذا ينتقلُ من النقد السياسي الى النقـد الذاتي . فيرى ان هذه الثورة المفقودة ، الناقصة والمغدورة ، ما زالت قائمة ، مطروحة على جـدول نضـال الشعب اللبنـاني . ويؤكّـد ان بـرنـامـج الاصـلاحـات الـديمقراطيـة « فكرةٌ صحيحـة » بعيداً عن كـل اعتبار دهمـاوي أو مصلحي ، ويقصد بوصف البرنامج بأنه « فكرة صحيحـة » انه « بـرنامـج صحيح في فتـرة معيّنة » ، الأمر الذي يعكسُ أو يعبّر عن قانون النسبية هذه الملازمة للمؤسسـة ولـوظائفهـا . ومعنى ذلـك ان الفكـرة الصحيحـة تقـودُ الى تعـريف الـدوافـع الانسانية وتحديدها ، والى تعيين غاية معنويـة وأخلاقيـة للنضال ، والى عـدم التوقُّف عند الشعارات وعدم الاكتفاء بليبراليـة هدّامـة وظالمـة كالـديكتاتـورية بالذات[4] .

ويشيـر جنبلاط إلى انـه يوجـد في كـل رجـل سيـاسي شيء من الثعلب وشيء آخر من الملتزم المغامر . ويوضح ان الالتزام يعني المغامرة والمخاطرة لمـا فيه الخيـر والشّر معـاً : « أليس العقل هـو الثعلب الأميز ؟ في الـواقـع ،

(١) Pour le Liban, p. 212.

(٢) Ibid., p. 218.

(٣) Ibid., p. 232.

(٤) Ibid., p. 234.

يتكوَّن كل عمل من الالتزام والتسوية . . لكن التسوية ليست الاستسلام والتنازل . لذا لا يجوز أبداً السقوط في الدونكيشوتية السياسيةأو الهتلريَّة وهما شكلٌ من أشكال القيصرية ـ البابويَّة .إنني شخصياً أفضِّلُ الدونكيشوتيةالحقّة لأنها شكل من اللعب الذي يرمز الى العمل البشري ، ولأنه يتوجَّب على المرء ان يضحك دائماً من نفسه ، وان ينتقد ذاته وان يخلع ثوب الجديَّة بينما هو يتصرَّف على أفضل نحو من الجديَّة في العالم ، وان يكشف لنفسه اننا لسنا في الحياة وفي آخر مطافها سوى أناس امام طواحين هواء . . فالمهمّ هو ان يكون الانسان شريفاً ، صادقاً ، اذ لا شيء اكثر صدقاً من قيام الانسان بواجبه الشخصي (Dharma) أي « سبيل الواجب ـ المصيري »[١] .

ويتناول جنبلاط مثاليَّته الشبابيَّة كأنها مسألة شخصيَّة فينتقد ذاته ، مُشدِّداً على القول « لقد كنَّا في فترة معيَّنة مثاليّين أكثر من اللازم » ، لكنَّه يُبرِّرُ ذلك مُفسّراً : كان يتوجَّبُ علينا الَّا نترك هذه الشبيبة تنهار أو تتعطَّل ، ثم مستنتجاً : ان مثاليّتنا كانت قد ازدانت بحكمة العقل خلال ٣٣ سنة من الجهاد السياسي[٢] . كما أنَّهُ ينتقد مثاليَّته على صعيد العروبة والعرب : « لقد بنينا أوهاماً حول موقف الشعوب العربيّة والأنظمة التي تحكمُها . . فكانت الأنظمة تفعل كل ما بوسعها لخداع شعوبها . . فلم يكن الحكَّام العرب سوى وُلاة أقاليم كما كان الحال في آخر عصور خلافة بغداد أو القاهرة الصوريَّة . وكانت فكرةُ الدولة في المعنى الاغريقي ـ الروماني وفي المعنى الحديث شبه منعدمة بل غائبة دائماً عن اهتماماتهم وشواغلهم »[٣] والخلاصة ان هناك خطرين كانا يتهدَّدان في وقتٍ واحد خط كمال جنبلاط السياسي : أولهما الاميركانية السياسيّة والاقتصادية ـ هذا الانحطاط لذرائعيَّة الماضي التي كانت

---

(١) Ibid., pp. 236- 237.

(٢) Pour le Liban, p. 238 et p. 240.

(٣) Ibid., pp. 241- 242.

تبدو كأنها تستند الى بعض المبادىء والقيم ؛ وثانيهما التمذهب الماركسي - اللينيني - إذْ لا بد لجدلية الأضداد من أن تتطور وتُستكمل عندما يتعلَّقُ الأمرُ بتحليل وتقويم الأحداث في البلدان العربية حيث اللامنطقُ واللاعقلانية يسودان في كل مكان تقريباً ؛ ولا بد لكل جدلية من ان تتطابق وتتوافق مع العصر والشعوب[1] . هذا ويختصرُ كمال جنبلاط أخطاءه أو اغلاطه السياسية على النحو التالي :

(أ) ارتكاب غلطة مميتة عندما تأخرنا عن تنظيم انفسنا فوراً في ادارة مدنيَّة فعَّالة عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦ .

(ب) غياب المخطط القيادي وعدم التسليم بوجود حزب قيادي : كان يجب انشاء هذا التنظيم ، وبدون ذلك كان لا مفرَّ من تحوُّل نشاط الأحزاب الباحثة عن اعضاء ، الى مزايدات ، ثم الى فوضى انتهازية (فعند ما يُنشأ حزبٌ بأيديولوجية مُغلقة ، يتحوَّل فوراً الى كنيسة)[2] .

(ج) عدم التمكُّن من إثارة اهتمام الشعب بواسطة اصلاحات اقتصادية واجتماعية (مثل توزيع الملكيَّات الكبرى ، توزيع الطوابق في المباني على غير المالكين ، الخ) .

(د) كان بعض الأحزاب الماركسيَّة في المجلس السياسي المركزي للحركة الوطنية اللبنانية شديد البروز : فلم تتأخر الدعوات والصرخات المعادية للشيوعية . ولم ندرك في الواقع كم كان الاسلامُ معادياً للشيوعيَّة ، وكم كان قبائليّاً في طريقة حكمه ونقده وادانته[3] .

(هـ) كان هناك نوعٌ من التفاهم العربي ، لا سيما السوري - الفلسطيني

---

(١) Ibid., p. 244.

(٢) Ibid., p. 246.

(٣) Ibid., p. 246.

الضمني ، « على عدم تمكين الحزب التقدمي الاشتراكي وكمال جنبلاط من التحوُّل الى قوّة عسكرية حقيقيَّة وعنصرٍ استقلالي وحاسم في الحرب »[1] .

(و) الخطأ الكبير في الاعتماد على تبدُّل في المواقف غير الجدّية وغير المبالية تقريباً التي وقفتها الدول العربية تجاه القضية اللبنانية وكل ما يتعلَّقُ بها .

(ز) أخيراً ، خطأ الاعتقاد في تدخل سياسي اوروبي .

* * *

(١) Pour le Liban, p. 249.

ملحق الكتاب الثالث :

كمال جنبلاط في مقابلة خاصة عام ١٩٧٤ :
الثقافة والسياسة ، العلم والديمقراطية(*)

١ ـ حقيقة الديمقراطية في لبنان ؟

■■ ان مفهوم الديمقراطية المطبق في لبنان ربما لم يعد، في الواقع، له مثيل في معظم بلدان الديمقراطية الغربية بوجه عام وفي امريكا وآسيا وافريقيا بوجه خاص، فقد سعت معظم البلدان الى تبديل هذا المفهوم للنظام البرلماني التقليدي ، وكانت آخر هذه الدول التي ادخلت التعديلات الرئيسة هي فرنسا حين جاء ديغول بمفهوم « الجمهورية الخامسة » وسعى الى تقوية السلطة التنفيذية وخلق مؤسسات جديدة تعبر عن آراء الفئات الاقتصادية والاجتماعية الى جانب حكم برلماني تمثيلي .

بدأ الناس يرون ما كنا نراه ، فالديمقراطية البرلمانية ليست ذات جدوى في تطوير الاوضاع العامة ، دون وجود رجل قوي يستند الى قوى منظمة ، ويفرض بعض الاصلاحات الجوهرية انطلاقاً من سياسة تخطيطية في حقل تجهيز البلاد بالماء والكهرباء والطرق والضمانات الاجتماعية . . الخ .

(*) أجرى هذه المقابلة الدكتور خليل احمد خليل ، خلال شهر كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٤ ، في سياق ندوات الاربعاء التي كان يعقدها المعلّم كمال جنبلاط في المركز الرئيس للحزب التقدمي الاشتراكي في بيروت (زقاق البلاط ، قرب الكنيسة البطريركية) . وقد راجعها المعلم وصحّحها بنفسه وأضاف اليها ما يلزم لنشرها .

فالمطلوب والذي يجب ان يحصل هو تبديل الدستور اللبناني وفق الأسس العامة المعمول بها في معظم بلدان العالم التقدمية المتطورة . نحن ضمن **نظام برلماني فوضوي** ، لا يمكّن الحكومات من البقاء اكثر من أربعة أو ستة اشهر ، وأحياناً بضعة أيام ، وهذا النظام لا يمكّن النخبة من التوصل الى تمثيل الشعب في المجلس النيابي ، وبالتالي لا يمكّن من التوصل الى مستوى الحكم في البلاد ، كما ان الحواجز الطائفية تجعل التمثيل البرلماني غير صحيح في معظم الحالات .

٢ ـ معنى الديمقراطية الاجتماعية

■■ تعني الديمقراطية الاجتماعية احلال روح المساواة والاخوة بين المواطنين، وهي نتيجة للنزعة الجماعية والثورة السياسية التي قامت لتحرير المواطن سياسياً واجتماعياً ، وقد تجلت هذه المفاهيم في الحركات والثورات الكلية (Totalitarisme) الجماعية التي قامت في اوروبا منها ثورة اكتوبر الروسية . أو الثورات النازية والفاشية والكوربوراتية المقابلة ، وكذلك الحركات السياسية الديمقراطية الاشتراكية في اوروبا الغربية وفي العالم ، ونلاحظ ان جميع ثورات العالم تدّعي الديمقراطية حتى الديكتاتورية منها ، كالثورة النازية والايطالية . وهذه الثورات والحركات السياسية كانت تعبر عن الوجه الجماعي للانسان المواطن في مواجهة فردية الثورة الفرنسية .

هذا الوجه الجماعي المواجه للفكرة الفردية وللنزعة الفردية للانسان ، لم يكن جديداً في أوروبا مع هذه الثورات والحركات ، انما كان يمتّ بصلة الى الأنظمة السياسية القديمة التي عرفها اليونان وسواهم، والى انظمة القرون الوسطى ، فالطابع الجماعي كان طابع الحضارات القديمة ، ولم تعرف الحقوق الفردية في ذلك الوقت ، فلم تظهر الا نسبياً وبشكل محدود غير شامل للجماعة بكليتها ، في فلسفة اليونان القديمة وروما ، وفي أفكارهم السياسية ، وندرك على ضوء ذلك معنى قول برديائيف (Berdiaeff) اننا دخلنا

مع هذه الحركات الثورية الجماعية مرة اخرى في القرون الوسطى الجديدة .

تعود الديمقراطية الغربية الحديثة الى اليونان والتشريع الروماني ، مما ادى الى انطباع الثورات الاوروبية الغربية بالطابع الروماني - اليوناني الاصيل، فقد كان سقراط ومفهوم الرواقية والمسيحية داعين للمساواة والاخوة الانسانية . فالثورات الغربية الكلية الجماعية ومنها النازية قد تعدّت الحضارة المسيحية ومفهوم اليونان والرومان للانسان الفرد المواطن ، وللجماعة الديمقراطية ، فالنازيون يعودون الى التقاليد والاساطير الجرمانية ، بحيث أن هذا المفهوم وهذه النزعة سمي بالحركة اللاعقلانية ، اذ كان تفكيرهم يشدد على حالة « اللاوعي » عند الإنسان ، لأنه كما لاحظوا ، وكما هو الواقع ، هو غير عقلاني في كثير من تصرّفاته . النازيون أن الحضارة الغربية مقبلة على الانهيار لأنها اتبعت طريق العقلانية (Rationalisme) فهذه الطريق بنظرهم ، توصل الإنسان إلى الانهيار كما حصل في أيام أرسطو واليونانيين المتأخرين حيث حوّلوا أفكار الناس عن « اللاعقلانية » ، فكان هذا برأي الجرمانيين السبب في بدء انهيار اليونان القديم .

انطلق الجرمان من « مبدأ تفوق العنصر الجرماني وضرورة المحافظة على نقاوته وسلامته ، واعتبروا ان حضارات العالم الفاعلة ومنها الحضارة اليونانية ، هي حضارات آرية نتيجة للموجات البشرية الآرية التي قدمت الى اليونان عن طريق الحروب . فالنازية قامت على مسحة الذهنية السحرية التي كانت تنبثق منها هذه المفاهيم اللاعقلانية وتحرك قيادة الحزب النازي للديمقراطية اللاعقلانية التي ظهرت في المجتمع الالماني حيث تشكل الجرمانية آخر موجات الآرية ، وهكذا تعود النازية الى التراث الجرماني القديم لتنبش كنوزه وتستوحي معالمه لدى الالمان ولتوقظ الاستعدادات الوراثية لكي تنطلق منها هذه الاساطير من جديد .

وحيث انها موجة قومية عنصرية كان على النازية ان تحارب النزعات والحركات التي تنطبع بطابع الانتشار خارج حدود الجماعة ومنها ما كان يسميه

الالمان : بالامية اليهودية (Internationalisme juif) التي تنزع بطبيعتها الى التلاقي عبر الحدود، والامية السوداء اي امية الكنيسة الكاثوليكية (L'universalisme Catholique) وامية المثقفين والمفكرين (Le Cosmopolitisme) والأمية الماركسية الشيوعية (Internationale Communiste) التي يواجهها النازيون بمفهوم الاشتراكية الوطنية وامية الرأسمالية المحتكرة الدولية .

فاعتبر النازيون ان اليهود هم من اصل سام ومن مذوبي حضارات العالم ، ونظروا الى الكنيسة الكاثوليكية كأنها نزعة الى العالمية او الامية، فأخذ هتلر يسعى لتقويض صرح الولاء لروما ، لأن هذا الولاء يتناقض مع تعاليم هتلر بالنسبة للمناقبية الجرمانية .

والفكرة الثالثة التي حاربها هي الفكرانية الديموقراطية التي تنزع الى معالجة كل شيء على اساس التقويم العقلي ؛ وعلى هذه الاسس قامت محاولة تطالب بأهمية الدولة والجماعة وغلبتها على الفرد المواطن. واعتبر النازيون ان الدولة والجماعة هما الاساس وليس الفرد ، وانتقلوا الى الجماعة القومية التراثية العنصرية . كما ان الماركسيين اعتبروا الدولة بانها الطبقة المسيطرة على الاقتصاد ، وليست هي الظاهرة الدائمة للمفهوم القومي الملازم لكل مجتمع ، والتعبير عن كينونته .

كانت التجربة الجرمانية تعتمد على احالة الشعب الجرماني وتفوقه بالحضارة وبالقوة العقلانية على غيره من الشعوب، وعلى ضرورة إحياء التراث الجرماني من اجل بعث هذه الديمقراطية باصالتها. وتبني الجرمان نزعة التطور العلمي ، النباتي والحيواني والانساني ، وتوجهه بالضرورة الى ابراز النخبة في المجتمع . وهذه النخبة في رأيهم هي الشعب الالماني الذي يجب ان يحكم العالم، ويسيطر على بقاء العلم والحضارة .

في هذا الجو الاسطوري ـ الذي هو انعكاس لما في باطن الانسان ـ

قامت هذه الديموقراطية وتركزت على فكرة ابراز النخبة وتوجهت الى مفهوم تنقية الجنس البشري وبشكل خاص العنصر الجرماني وحاولت تطبيق الاسس العلمية لقواعد الوراثة على الانسان وارادت ان تعود الى هذه الحقيقة التي انكرتها الديموقراطية السياسية لان الانسان هو وليد خلاياه ، كما ترتبط صورة الانسان بالخلية الاولى التي تنطلق منها وكانت مستبطنة فيها. وكان لابد ان ينطلق هتلر بهذه العقلانية الى تصورات خيالية اودت به الى لون من جنون العظمة والقدرة اللامتناهية، إذ اصبح يؤمن ايماناً مطلقاً بنفسه وبقدرة الشعب الالماني ، وانتهت الرواية بموت هذا الرجل الذي يعتبر في الواقع من اكبر رجالات العصر الحديث .

وعرف الماركسيون خطأ هذا اللاوعي بانه نتيجة للكبت الطبقي ، والحقيقة بان هذا اللاوعي هو وجه من وجوه الانسان كما تدلنا الدراسات المتطورة للظاهرات النفسية ويمكن تعدي هذا المستوى بالترفع بالطاقات اللاعقلانية، الى مستوى العمل والتأمل، لا بالكبت، فيتحول هذا الحصر الترفعي للفكر الى مصادر اخرى للطاقة ، بالمبدأ الاساسي هو ان طاقة الانسان النفسية هي كالطاقة المادية خاضعة لمبدأ السببية والصيرورة وعدم الزوال ، ولا يمكنها ان تنفذ مهما تغيرت ، فهي ذاتها أبداً .

وتكمن الفائدة من درس هذه النظريات النازية وما تفرع عنها باعلان الحقائق التالية :

لا يمكن ان تنفصل كينونة الانسان الجسدية والعقلية وانتاجه عن كونه حيواناً ذا جسد معين ، اي مجموعة عضوية من الخلايا لها تاريخها الوراثي ، فبقدر ما يكون جسد الانسان سليماً أي بقدر ما يكون له من الطاقات النفسية والعقلية السليمة ، يستطيع ان يؤسس مجتمعاً سليماً وحضارة سليمة . فقواعد الوراثة العلمية التي وضعها مندل (Mendel) يجب ان يحترمها الانسان .

فواجب الدولة هو المحافظة على سلامة النسل ، لان سلامة النسل

البشري هي الاساس في بناء المجتمع السليم ، وبناء الديموقراطية السليمة هو اساس لتكوين الحضارة نفسها . ان الانسان السليم هو الذي يتخلص من هذا اللون من الازدواجية، وهذا ما أخذ به الحزب : تنقية النسل البشري بأساليب حديثة تبتعد عن العنف وتسير على أساس تشريع قانوني سليم ، وهذا مما يؤدي الى ابراز النخبة في المجتمع وتطويره والى رقي المجتمع ذاته ، وتصبح الدولة السياسية قائمة على اساس الكفاءة وليس على اساس « التسلط » والثورة هي في النهاية تصعيد هذه النخبة الى مستوى القيادة في جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية. لكن هذه النخبة لا تعني فقط النخبة العقلانية، لان الفكر هو وجه من اوجه حياة الانسان. لذلك ينبغي علينا الاخذ بالمفهوم اليوناني للنخبة اي : تربية الانسان وصقله بالمنطق العقلاني الجديد للعلم والتوجه الى تهذيب عاطفته ونفسيته ، والى ابراز شخصيته بكل ما في هذه الشخصية من تفتح، ويكون القائد من هذه النخبة . ان هذا المفهوم السقراطي الاصيل ، الذي نجده في حضارات مصر القديمة والهند والصين ، قد طبع الحضارات بطابعه منذ اقدم العصور . وهذه التنمية المنسجمة المتناغمة للإنسان هي المرتكز الحقيقي لكل ديمقراطية صحيحة ، لأن الديمقراطية الصحيحة تكون« عضوية » أي أن ينتظم الأفراد ، كل في حقله ، ووفق كفاءته الطبيعية والمكتسبة ووفق نشاطه في المجتمع ، وأن يكون لكل انسان أهميته ودوره ووظيفته الاجتماعية في تنظيم المجتمع وتطويره . هذا هو المفهوم الصحيح السليم للديمقراطية الاجتماعية . . هذا بموازاة الفكرة الخاطئة للإنسان التي أبرزتها الديمقراطية السياسية الغربية والماركسية على السواء .

والمفهوم الاساسي الآخر الذي قامت النظرة الجماعية النازية والفاشية والكوربوراتية بتصحيحه هو خلافاً للنظرية الماركسية، ان للمجتمع شخصية معنوية قائمة بحد ذاتها منبثقة من تراث وتاريخ الجماعة وتتجلى بالمفهوم القومي للجماعة .

فالقومية ليست مظهراً من مظاهر الرأسمالية البرجوازية المتطورة كما كان يعتقد ماركس ولكنها هي معنوي تتشخص فيه روح الجماعة ، وماهية الجماعة . فالقومية بالنسبة للمجتمع هي تماماً كالشخصية وكالتسمية بالنسبة للانسان الفرد.

فتناقض القوميات هو تناقض اساسي لانه يبرز من ماهية الجماعة ذاته ، ولانه لا يوجد مجتمع بشري قومية ، وطبعاً تتطور القومية بتطور مفهوم الدولة والحضارة وعبر التاريخ . ولكنها تظل طابع الجماعة المميز .

والمفهوم الثالث السليم في النظرة الجماعية النازية هو اهمية النخبة في تكوين المجتمع والحضارة . النخبة التي يجب ان تفرزها الجماعة، لظلت الجماعة بدون هيكل وبدون تطور وبدون حضارة وبدون روح يشدد الحزب التقدمي الاشتراكي في ميثاقه على فكرة **النخبة القائدة المسؤولة** والمساعدة في تكوينها وابرازها لان الانظمة تصلح بصلاح النخبة وتفسد بفسادها . . وليس للجماهير ـ كما كان يتصور خطأ ماركس ـ على الخلق والابداع ان لم تنظمها النخبة في عقد وسلك التطور والنشاط والابداع.

والمفهوم الرابع والصحيح للنظرية الجماعية النازية هو اهمية الدولة في تكوين المجتمع . فالدولة لا تزول بزوال الرأسماية كما كان يعتقد ذلك خطأ ماركس . انما المظهر والتعبير الطبيعي لارادة وشخصية الجماعة .

كما ان العلوم في العهد النازي قد ابرزت النظريات الصحيحة جداً بما يسمونه بالجغرافيا السياسيَّة التي بدونها لا نستطيع ان نفهم تطلعات بعض الشعوب وسياستها الا انطلاقاً من واقعها الجغرافي والسياسي .

٣ ـ حول العمل السياسي والبرلماني

■■ لبنان جزء لا يتجزأ من الوطن العربي ، وهو الآن يمر في ظروف غير عادية جعلت اللبنانيين ينقسمون بين الاتجاه التحرري والاجتماعي ، في الداخل والخارج ، الذي يتضمن لوناً من التقدمية، وبين الاتجاه الانعزالي

الطائفي . والشعب يدرك اهمية تطوير هذا الاتجاه التقدمي ، بالرغم من ان بعض السياسيين القدماء والجدد لا يدركون اهمية هذا الانشطار.

فإذا وضعنا مفاهيم التقدم والوطنية العربية الصريحة ، وكتّلنا العناصر في سبيل تطوير هذه المفاهيم، نكون قد قدمنا افضل خدمة للمجتمع اللبناني والعربي . اما خدمتنا للبنان فتكون بجعله ينشطر على اساس الوطنية الصافية من جهة والتبعية والعمالة من جهة اخرى ، وبصهر الشعب اللبناني بدلاً من بقائه على هذا اللون من التكاذب المشترك القائم بين مختلف الفئات اللبنانية بخصوص الوحدة الوطنية بمعناها السطحي . واما خدمتنا للمجتمع العربي فتكون بالحؤول دون جعل لبنان خطراً على العرب إذ ان الاستعمار الجديد لا يمكنه الا ان يعود نظراً لديناميته وبسبب التناقضات العالمية ووجود اسرائيل بين ظهرانينا .

وما نحتاج اليه اذن هو تكوين **الاجهزة الفاعلة** لدعم هذا التيار التحرري وتفهيم الناس وتكتيلهم حول هذا المفهوم ، ودفع التيار الشعبي المنظم الى مستوى لم يعرفه لبنان من قبل . وبدعم التيار التحرري الاجتماعي نكون قد قدمنا ، في مفهوم هذا التيار ، المقاييس الحقيقية التي تحدد هدفنا وابعاد تفكيرنا . ويلزم لهذه المحاولة في التنظيم الشعبي ، الافادة من انتشار العلم بشكل لم تعرفه البلاد من ذي قبل ، ومن شعور اللبنانيين بضرورة وضع خطة تنمية شاملة تتناول تأمين العمل للعاطلين عن العمل ، وتستوعب اليد العاملة الجديدة البالغة سنوياً حوالي ٤٠٠٠٠ ، وتتناول حل مشاكل الانتاج الزراعي في التصريف والعون الداخلي ، وحل مشاكل الصناعة وتطويرها لكي نلبي الحاجات المتزايدة الى العمل ، وتتناول ايضاً تنسيق التعليم .

وعلينا ان نجعل مفهوم العروبة السليمة ينتشر في جميع اصقاع لبنان، فقد جاء نذير الخطر الاخير في ما واجهته البلاد من تظاهرات طلابية لدعم العمل الفدائي الفلسطيني، فرأينا لاول مرة قيام مظاهرات مضادة روحاً وجوهراً

للفكرة العربية التي قام عليها لبنان . وهذه المشاكل وسواها تجعل واجباً على كل ذي بصيرة القيام بعمل دائب لانقاذ لبنان من تناقضات ليس اقلها ان المسؤولين لا يتصورون بعد ان قطار التطور قد فاتهم ، وان لبنان الغد ، لبنان المستقبل، لبنان الجديد هو مستبطن في قوقعة لبنان القائم، من هذه البوتقة حيث تتفاعل جميع الطاقات يجب ان نسعى كالقابلة الماهرة لاخراج لبنان الجديد بجميع طاقاته الواسعة ، الذي يؤمن الخبز والعمل للجميع ومستوى انسانياً من المعيشة ، وحياةً في بلد لا يكون ملجأ، بل وطناً بكل ما لهذه الكلمة من معنى واعتزاز .

فإذا ما حاولت هذه الردّة التي نواجهها ـ والتي هي هرطقة سياسية ـ ان تعيدنا الى ليبرالية تقليدية وان تكرس انقسام لبنان طائفياً ، فان قسماً كبيراً من اللبنانيين لا يعودون يشعرون باي رابط يربطهم بالدولة هذه .

نحن امام صراع: لبنان الطائفي يريد ان يقيد انطلاق لبنان التقدمي التحرري ، لبنان الاحتكار والامتيازات (رجال الدين والسياسة والمال) يقيد انطلاق لبنان الديموقراطي الشعبي المؤسس على فكرة العدالة والمساواة الوظيفية ، لبنان اللبناني يقيد لبنان العربي . هذا الصراع بلغ شأوه بعد النكسة ، وقد عرف العرب كيف يصمدون وينتقلون الى تنظيم صمودهم وعسى ان لا يتأخر بزوغ فجر النصر وحل قضية فلسطين المحتلة كما يريدها العرب ، لكي نرى هذا الاتجاه الداخلي التحرري يتقوى عشرات الاضعاف ، ونرى ان الذين كانوا يتآمرون على اتجاهنا سيتراجع بعضهم خشية ان يفوتهم الركب.

وفي رأينا لا ينفصل الطريق البرلماني عن الطريق الشعبي، ولكن لطريق البرلماني له دور محدود : سد الطريق على الاخصام ومساندة جبهة لصمود الداخلية، واما الطريق الشعبي فهو الاساس.

والسياسة هي تكييف المبدأ مع الواقع ، فهي دائماً تنطلق ـ خصوصاً

السياسة المبدئية ـ من الواقع اللبناني ، والواقع اللبناني يدلنا على :

- أن الشعب اللبناني غير واعٍ تماماً ؛
- ان قسماً من هذا الشعب اتكالي وله مصالح خاصة وعامة ؛
- ان شعبنا بحاجة الى تقويم وعيه ورفع مستواه.

لهذه الاسباب كانت النيابة ضرورية في بعض المستويات ، لانها على الاقل تجعل المواطن على امل مستمر. لنفترض ان الوضع النيابي انقلب رأساً على عقب وزالت هذه الاقلية النيابية الصامدة، فان الناس ، نظراً للترسبات التقليدية سيعودون الى التيار الانعزالي. نحن في بلد يتمثل فيه التيار الوطني العربي في اكثرية ساحقة من المسلمين وفي ٣٠ ـ ٤٠٪ من مسيحيي لبنان . هذا الوضع داخل المجلس النيابي اذا اضعفناه لصالح وجود كتل تدافع عنه داخل المجلس ، فسينقلب الى اتجاه معاكس كما شاهدنا ذلك في العهد الشمعوني .

نحن في نكسة. ولو كنا في بلد منسجم بتكوينه واوضاعه متسقة ، فربما يكون لاستقالة بعض النواب اثره ، نظراً لاخذهم مبادرة النضال الشعبي . هذه بعض الاعتبارات التي تجعلنا نفكر كثيراً في الاقدام على مثل هذه الحركات . فالمجلس بالنسبة الينا منبر وحصانة ، فإذا ما انقلب الوضع النيابي نكون قد تخلينا عن دور لنا في البرلمان والحكومة ونكون كمن خرج من الدار وتركها فارغة لغيره . والبرلمان لا يحقق اهدافنا ولكنه اداة ضغط ويؤمن بعض الحريات الشعبية ، ونكون بخروجنا من البرلمان قد خدمنا الحلف خدمة كبرى لانه لا يطلب سوى ذلك . السلبية في هذا المجال تفقدنا الكثير من النضال الذي نحن بصدده: تحقيق مكاسب جزئية في كل الحقول تساعدنا على تحقيق بعض التقدم. واما السلبية المطلقة فستزيد بنظرنا الانقسام الطائفي، كما انه يجب علينا ان نبذل جهداً اكبر في التنظيم الشعبي ، لكي يكون هذا التنظيم اداة الضغط على ارباب الحكم والسلطة .

٤ ـ لماذا الجبهة اليسارية ؟

ـ لماذا لا يسعى الحزب لتكوين جبهة مع الفئات السياسية اليسارية وذلك ضمن برنامج عمل سياسي موحد تقتنع به كل الفئات اليسارية ، وتكون تلك الجبهة مسؤولة عن مواقفها امام الجماهير، وإذا لم يستطع الحزب ان ينجح في ذلك ، فلماذا لا يبيّن موقف هذه الفئات وموقفه بالذات حتى تزال الشكوك حول هذا الموضوع ؟

ـ حاولنا ان نؤسس جبهة يسارية مع بعض الاحزاب ، ولكن وجدنا انفسنا امام عدة مشاكل منها :

أ ـ ان هذه الاحزاب كانت تحاول استغلال الحزب التقدمي الاشتراكي لاغراضها الخاصة ، ولتوسعها . ان هذه الاحزاب كانت تحاول ان تقطع على الحزبيين طريق الدعوة للحزب التقدمي الاشتراكي في عدد من المناطق .

كانت هذه الاحزاب تحاول تشويه رسالة الحزب في مستوى دعاياتها الاقليمية .

ب ـ حاولت ان تحصر انتشار الجبهة ، لان التنظيم الجبهوي كان القصد منه ضم اوفر عناصر ممكنة من الشخصيات التقدمية والاحزاب للجبهة ، ولا يمكن ان يتم ذلك ، الا إذا كانت بعض الاحزاب اليسارية لا تريد البروز في مقدمة الجبهة، فهنالك احزاب لم يعد الرأي العام اللبناني يقبلها، او تمنع بوجودها وباستغلالها للمركز الاول عدداً كبيراً من الشخصيات المستقلة المناضلة ان يدخل الى هذه الجبهة . وفي المدة الأخيرة من الاجتماعات التي كنا ندعو اليها في الحزب، كان معظم المدعوين يستنكفون عن الحضور ، لكي لا يقال عنهم انهم من هذا الاتجاه او ذلك ، واعتذرت بعض الشخصيات الوطنية المناضلة عن الحضور بعد ان دخلت الجبهة. واخذت حلقة الجبهة تضيق ، ولم يكن المقصود ذلك ، بل كان المقصود تأسيس جبهة تنتشر في جميع مناطق لبنان وتشرك في

نضالها جميع الشخصيات الوطنية اللبنانية .

ج ـ بدأت تدب الخلافات في بعض الاحزاب ، كالحزب الشيوعي الذي انقسم حتى اليوم الى اكثر من ثلاث فئات . فمع ايها تريدون ان نتعامل ؟ وكذلك القوميون العرب هم اليوم اكثر من ثلاث فئات ، واخذوا ينجذبون في تيار للدوغماتيكية الماركسية ، لا يعقل لاي يساري ان يتبناه في مثل هذا المنعطف من الجيل حيث يوضع الاختبار الماركسي والنظريات الماركسية ذاتها على بساط البحث من جديد، على ضوء العلم والاختبار السياسي والاجتماعي والانساني المتراكم ، في هذا المنعطف الذي تعيد فيه القوى والدول والاحزاب الشيوعية تقويم تجربتها.

د ـ جاءت محنة الخامس من حزيران ١٩٦٧ ، فظهر لنا ، بشكل قوي ، ان بعض الاحزاب كانت « تنتظر » لتوقع بياناً ، او لتصدر حكماً بالاحداث ، ان يأتيها وحي من الخارج، وانها كانت مرتبطة ببعض العواصم ، عوض ان تكون مرتبطة بشكل اساسي وجوهري بـ « الضمير القومي العربي » . وكانت تدور جلسات من النقاش تستغرق الساعات لاصدار بيان بسيط توضح فيه الوجهة العربية ، ليس فقط من مواجهة العدوان الصهيوني ، بل من قضية قيام وبقاء «اسرائيل » كلها ، من حيث هي عدوان دائم على الارض العربية واغتصاب للارض العربية. وذلك كان يجري، بالطبع ، على ضوء ما تستوحيه هذه الاحزاب من اعتراف بعض الدول الكبرى ومنها الاتحاد السوفياتي بالكيان الاسرائيلي القائم.

جميع هذه الاعتبارات جعلتنا نعدل عن هذه الجبهة، لانها كانت تضعف موقف الحزب وموقفنا السياسي ، عوض ان تكون مصدراً للقوة ، وان تعتمد تقوية الحزب التقدمي الاشتراكي قبل اي شيء آخر. وعندما يضحي هذا الحزب ذا قوةكبيرة ، يستطيع ان يجرف بتياره جميع الاحزاب الاخرى اذا تعاون معها ، ولا يعود يخاف من استغلال هذه الاحزاب لوضعه الشرعي ولدعايته ولسمعته في البلاد .

٥ ـ شروط التثقيف الحزبي والثورة

■■ لماذا لا يبذل الجهد الكافي للتثقيف الحزبي كما في بعض الدول الاشتراكية أو كما في الأحزاب الأخرى ؟

■■ نحن قمنا بدور كبير في هذا الحقل . فهناك كتابات عديدة صدرت في مؤلفات توضح الفكرة التقدمية الاشتراكية ، ولكن الذي كنا نشكو منه أن عدداً كبيراً من الرفاق لا يطالع ولا يقرأ ولا يناقش . طبعاً كان من الضروري تنشيط الفكرة التقدمية الاشتراكية لأنها ليست بفكرة سهلة الاستنتاج أو الاستيعاب . وصدرت عدة نشرات ودراسات في هذا المعنى ، على أن العمل التثقيفي الحزبي هو عمل شخصي قبل أي شيء آخر ، فيجب أن يشترك فيه العضو الحزبي ويقبل عليه ، كأن يبحث عن الحقيقة بنفسه . وفي هذا الهدف ، ومنذ سنتين بشكل خاص ، أخذنا نقيم مثل هذه الندوات ونصدر بعض النشرات ونعممها على الفروع ، ونصدر بعض الكتب والمؤلَّفات ، التي سنطبع منها هذا العام أيضاً لأجل توضيح الفكرة التقدمية الاشتراكية .

وهناك بعض العقبات التي كانت تقف في وجهنا ، في مواجهة هذا التوضيح نظراً لعدم تعمق بعض الأفراد في النظريات الاشتراكية العالمية ولعدم اطلاعهم على كتب تتناول التجربات الاشتراكية ، أكان ذلك في العالم الشيوعي أم في العالم الأوروبي ، في الهند مثلاً أم في بورما قبل أن تستولي عليها الديكتاتورية العسكرية وفي الصين الشعبية أم في العالم العربي . ويسود لدى البعض اعتقاد بأن هذه التجربات « مثالية » لا يمكن أن نزيد عليها أو ننقص منها . وفي الواقع لا يوجد أي شيء مثالي على وجه الأرض ، وإلا دخلنا ضمن « التفكير الطوباوي » الذي يحد من أي نشاط سياسي ويضلل الجماهير ، فالاشتراكية هي في تطور دائم ملازم لتطور العلم ، وملازم لتطور التجربة ذاتها ، تلك التجربة التي عاشها معظم مؤسسي الحزب التقدمي

الاشتراكي عبر حرب عالمية ، وخاصـة بعد أن رأينـا قيام مختلف الأنـظمة من نازية عنصرية أو فاشستية كوربوراتية ، ونظام سـالازار ، وسواه . وعشنـا أيضاً مـرحلة نظريـات المهاتمـا غانـدي وكان لنـا أيضاً إطـلاع على تجربـة الحزب الاشتراكي في بورما وفي شمال أوروبا ، وسواها . فهذه المرحلة في الواقع ، وما رافقها من حروب جعلتنا نبصر هذه التجربات من الداخل وأن نـرى حقيقة الإنسـان البشري ومـا يتلاءم مـع طبيعته الـدائمة من خـلال تبدلات الأنـظمـة والتجـربـات ، في أوج الأزمـة التي ذهب ضحيتهـا ربمـا أكثـر من ٥٠ مليـون بشري واجتاحت العالم بأسره . وحتى مثل هذه التجربات الفاشيـة التي يكون فيها الانسـان قلقاً ضميرياً ، يتساءل مع من الحقيقة ؟

مع الديمقراطية التي تدّعي « النظام » باسم « الحرية » وتدفع بجحافلهـا باسم الحرية ؟ أم هي مع النازية ؟ مع الفاشستية ؟ أم هي مع النظام الشيوعي الذي تحالف في مـرحلة معينة مـع النازيـة والفاشـستيـة واقتسما سـوياً بـولونيـا الشهيدة آنذاك ، ثم عـادا فتحاربـا ، لأن الطمـوح النازي كـان أقوى ممـا كان يتصـوره ستالين ؟ أم هي مـع النظريـات المسيحية التي كـان يبشـر بهـا بعض الكتاب ؟ وفي أوقات الأزمة الشديـدة يشعر الانسـان ويفكر ويمحّص أكثـر من الأوقات العادية . لذا جاءت فكرة الحزب تريـد أن تتوافق مـا أمكن مع طبيعـة الإنسان وما ينزع إليه بطبيعته الصـالحة العفـوية ، وتنـظر إلى هذه الـطبيعة من خلال تجربـة العصور . إلا أنـه لا يمكن لأحد أن يقـول : أريد أن أهـدم كل شيء وأن أبني كـل شيء من جـديـد ، لأنـه علميـاً لا يمكن أن نقضي على التراث ، فكل أداة بين أيدينا ، كل آلة نعبر بها كاللغة ذاتها ، هي نتيجة تطور يتعـدى ألوف السنين . ولا يمكن لأحـد أن يفكر بهـدم الحضارة وبنـائهـا من جديد دون أن يرجع من جديد إلى اختبار الاوّلين . فهذه المـواجهة لـلإنسـان الحقيقي ، لا لـلإنسـان النـظري ، جعلتنا نـدرك أن المـاركسيـة لم تعـاين في الإنسان إلا الناحية الاقتصادية ، وأن النازية كانت تـتوجه إلى مـا يمكن تسميته بالمواجهة البيولوجية في الإنسان أي الى العنصر البيولوجي في الإنسـان الذي

يرث تاريخ العنصر البشري بكامله في خلاياه ، ويعبّر عن هـذا التراث بشكـل واع وبشكل غير واع ، وجعلتنا ندرك أن الأنـظمة الفـاشية والأنـظمة الجـانحة نحو الكوربـوراتية تـأخذ بعين الاعتبـار الناحيـة الاجتماعيـة في الإنسان ، وأن جميـع هذه النـظريات ، في الـواقع ، تغـالي في مـواجهتهـا لـلإنسـان ، وأن الإنسان إذا أردنا أن نراه على حقيقته ، هـو كائن اقتصـادي واجتماعي ونفسي وبيولوجي ، يرتبط بحياة السلالة البشـرية وبحيـاة الكون بـأسره . ولـذا جاءت النظرية في مواجهة الأزمة الحادة وفي احتدام صراع التفكير حولها والبحث عن الحقيقة من خلالها ، وأخذ يبـرز في المستوى العـالمي بعض كبار المفكـرين الذين نظروا للأمور من جميع مواجهاتها الشاملة ولا أذكر في هـذا المنحى إلا الأب تيلاردي شاردان اليسـوعي الذي لم يستـطع إبان حيـاته أن ينشـر كتابـاته لحـظر الكنيسة الشـديد عليـه ، والكـاتب الشهيـر أوروبنـدي دوس في الهنـد وسـواهم من المؤلفين ليس أقلهم شأنـاً العالم البيـولوجي هكسلي ، والعـالم البيولوجي الكونت دي نوي والدكتور الكسيس كاريل ، وسواهم ممن نظر إلى الانسانية عبر هذه الأزمة نظرة تكوينية شاملة .

فالعمل التثقيفي الحزبي أصعب ، في الواقع ، من هذه النـاحية ، لأنـه يتـطلب منـا أن نـنظر إلى الإنسـان ككـل ، لا كجـزء ، وأن نـطبق الجـدليـة (الديالكتيك) قاعدة التناقضات التي هي أساس الحياة ، والتي أبرزهـا علماء الهند والصين واليونان منذ أقـدم العصور وطبقـوها في نـظرتهم للكون والحيـاة بشكل شامل ، ولم يكتفوا بتطبيقها في الحقل الاقتصادي فقط . يجب أن ننظر إلى الانسـان من خـلال جميـع المـواجهـات ومن زاويـة حقيقتـه الرئيسة . فالإنسان كائن حيواني ، يرتبط بالسـلالة التي تـطورت من طاقـات المادة حتى أبرزته ، وأبرزت فيه العقل ، والعقل في النهاية هو تطور للغـريزة الحيـوانية ، ونحن مرتبطون ، بشكـل رئيس ، بكل مـا سبقنا من تـراث يضم هذا التـطور الشامل للحياة . نحن أبناء هذا الكون بكل ما للكلمـة من قوة . وهنـا أريد أن أنوّه بالأبحاث القيمة التي يجب على كل مثقف أن يطلع عليهـا ، أبحاث ثبت

من خلالها أنه بإمكان ثلاثة أو أربعة مسلحين عسكريين أن يقودوا انقلابا ، ثم يسمى هذا الانقلاب « ثورة » ، ولكن حتى الساعة لم يستطع أحد في العالم العربي أن يقوم بثورة حقيقية يكون الشعب مصدرها وانطلاقها ، وهذا برهان ساطع على أن الواقع العربي ربما يتلاءم ، في بعض جهاته ، مع أوضاع ثورية ، ولكنه لم يجد بعد الأداة التي تستطيع أن تقود الجماهير الى الثورة .

وفي لبنان لا يمكن التفكير ـ ربما ـ قبل بضع سنين ، بالقيام بعمل من هذا النوع ، وإلا فإنه يكون عملاً فاشلاً لأن القوى التي تستند إليها الثورة لا تزال في طور التنظيم أو الانتظام ، ولأن الجماهير لا تزال غير واعية كفاية لمصالحها الأساسية الأخيرة ، الواقع اللبناني في تطور ، خاصة أن « المثقفين » في هذا البلد أخذ عددهم يتكاثر بسرعة هائلة ، فبلغ عددهم اليوم عشرات الألوف ، ولأول مرة يتحسس « المثقف » بإحساس الفئات الشعبية الكادحة ، ذاك أن معظم المثقفين أخذوا يرون أنه من الصعب جداً أن تتوفر لهم سبل المعيشة في أغلب الأحيان . نحن في اتجاه سيهيء ، بعد بضع سنوات ، أسباب ثورة حقيقية ، إذا عرفنا أن نستغلها على الصعيد الاجتماعي والسياسي ، وإذا عرفنا أن نكوِّن لها هيكلاً وجهازاً حزبياً قوياً وربما جبهة مع هذا الجهاز **يستطيع أن يطلقها ويقودها الى النصر** . فلا يمكن التفكير ـ كما يفكر بعض الأخوان أحيانا ـ أنه إذا استطاع خمسة أشخاص أن يذهبوا إلى الجبال ويتحصنوا مع بنادقهم ، ستندلع الثورة في لبنان . هذا تفكير ساذج جداً . يجب أن نكوّن ، بادىء ذي بدء ، **الجهاز الثوري** ، وهذا الجهاز يجب أن يكون منتظماً جداً ، ويجب أن يهيء الشعب لتقبل توجيهات هذا الجهاز ، ويجب أيضاً أن يتوفر انقسام القوى العسكرية في البلاد ، لأنه ، كما يلاحظ لينين على حق ، إذا كانت القوى العسكرية هي ضد الثورة ، يصعب على هذه الثورة أن تنجح . فالثورة الروسية كما تذكرون جاءت بعد انكسار روسيا القيصرية في الحرب العالمية الأولى ، وبعد هرب معظم الجنود الروس من الجبهة ، واستغلال لينين والحزب الشيوعي الروسي لتلك القوى

النظامية وإعادة تشكيلها من جديد ، وإنشاء خلايا حزبية في الجيش الروسي ، وكادت الثورة تفشل لولا مساندة فريق من البحرية الروسية لها .

ليست الثورة عملاً سهلاً ، لأنه عندما يفاجىء الانسان الجماهير بثورة ، تظل هذه الجماهير غير مكترثة بالعمل الثوري الى أن تجد الأساليب التي تمكنها من الاشتراك فيها ، وكذلك فانها تظل مستنكفة إلى أن تتعود على روح جديدة هي روح المجازفة والمقاتلة . ولقد خبرنا ذلك سنة ١٩٥٨ على مدى ستة أشهر ، فرأينا أن النفسية الثورية تنمو كولادة الطفل لدى الجماهير . ففي البداية يكون الناس غير متحمسين وتكون قلة ضئيلة تقوم بعمل ثوري وينتظر معظم الناس نجاح أو فشل المحاولة ، فإذا فشلت تحولوا الى الحكام ضدها ، وإذا نجحت ولو جزئياً ، تحولوا إليها منتظمين تحت لوائها الى أن يدخل ، بعد فترة وجيزة ، حماس المجازفة في نفوس الجماهير فتتغذى الثورة بحماس الشباب المتحمسين للفداء والتضحية . لأنه ، كما تلاحظون ، يكون الإنسان في ظروفه العادية وفي ظل النظام الرأسمالي وحتى النظام غير الرأسمالي منصرفاً لتلبية رغباته ومصالحه الخاصة ، أي أنه يكون ، في الحقيقة ، يعيش في نطاق ضيق من أنانيته ، فيجب علينا أن ننتقل بهذا الإنسان الى نفسية أخرى هي نفسية المجازفة والتضحية . ففي الانسان العادي شخصيتان : شخصية تنزع إلى الفداء والخير والفضيلة والارتفاع فوق مستوى الأنانية ، الى الغيرية (Altruisme) ، وشخصية تنزع أيضاً إلى العيش المرهف المطمئن ، وإلى تلبية الحاجات الأنانية العادية . وأفضل تعبير للبرجوازية في هذا المجال هو هذا الإكتفاء اليومي لتلبية المصالح الفردية الأنانية الضيّقة ، وتفكير الإنسان حسب جيبه. إذن عملية الثورة ليست عملية سهلة . يجب أن تكون ظروف الولادة الثورية معدة لها ، أي أن تكون هناك أزمة وضائقة في البلد ، أي لون من التناقض الحاد ، وأن تتوفر نخبة لقيادة هذه الثورة ، أي بشكل خاص أن يكون عدد العمال والمثقفين كبيراً نسبياً ومشتركاً في حياة الشعب .

ونأمل في هذه السنوات المقبلة أن يتطور الوضع الاقتصادي

والاجتماعي بشكل مؤاتٍ لجعل مثل هذه الامكانية ممكنة ، أو على الأقل لجعل الضغط الشعبي أشد وأقوى حتى نتمكن من الوصول إلى الحكم بشكل من الأشكال .

وأما الأساس فأعود وأكرر : هو تكوين الهيكل الحزبي الضروري للقيام بواجب النضال السلمي في معظم أوقاته ، وبواجب النضال المسلح عندما تأتي الظروف وتأذن بالقيام به .

٦ ـ التقدميَّة والرأسمالية الوطنية

ـ هل تعاون الحزب مع بعض الرأسماليين ، ولو كان له بعض الفوائد ، يعود بالضرر على النضال الاشتراكي ؟

ـ يقوم نضالنا في لبنان على مستويين :

١ ـ مستوى وطني يجبرنا على الدفاع عن عروبة هذا البلد ، وعن سياسته الخارجية العربية ، وعن مبدأ عدم الانحياز .

٢ ـ مستوى تقدمي يجبرنا على النضال من الوجهة التقدمية الاشتراكية .

هكذا نلتقي مع جميع الوطنيين المخلصين ، وهي ضرورة نراها في الالتقاء معهم ، إلى أن يقوم في لبنان رجال آخرون يسدون هذا الفراغ .

وبكل أسف ، لا يوجه الشعب اللبناني حزب قادر شامل ، فقد برهن هذا الشعب على عدم قدرته على اختيار مرشحيه للمجلس النيابي كما يتوجب ، وفي معظم المناطق اللبنانية . وهذا هو أحد أسباب أزمة التمثيل النيابي في لبنان . ففكرة الشعب كمطلق وأنه يستطيع كل شيء هي فكرة فوضوية . فحتى في الدول الشيوعية لو لم يكن هنالك حزب شيوعي منظم يستطيع أن يقدم النخبة القائدة لكي ينتخبها الشعب بدوره كما يحدث في الدولة السوفياتية مثلاً ، لما برزت هذه الدولة بهذه القوة وبهذه الفتوة .

فالإيمان بالشعب هكذا بشكل مطلق وبأنه يستطيع أن يفرز منه النخبة دون أن تعمل هذه النخبة على تكريس أوضاعها وعلى تعريف نفسها للشعب ، بواسطة نضالها المتواصل ، بواسطة التقارب من هذا الشعب وتبنّي مصالحه الحيوية في هذه الحياة هي فكرة خيالية ، ويصعب على الشعب أن ينتخب أشخاصاً مجهولين ، فالحزب التقدمي الاشتراكي يجب أن يتعاون على الصعيد الوطني مع شخصيات عديدة تضمن على الأقل في هذا الوقت بالذات أكثرية داخلية قوية تقف في وجه الاستعمار الجديد أو القديم والصهاينة الموجودين بمؤامراتهم في لبنان والرجعية التقليدية ومن وراءها ، حتى لا تحدث فجوة في الجبهة الوطنية .

٧ ـ من هو الحزبيُّ الصحيح ؟

■■ الحزبي الصحيح هو الذي يتخذ صفة الأرتباط النفسي والعقلي بعقيدة معينة ، والاشتراكي يرتبط نظامياً ونفسياً بقضية وفكرة معينة . ويكون الحزبي الاشتراكي واعياً لقضيته ، قادراً على استيعابها بشكل كامل وعلى التعبير عنها . وهذه المفاهيم العامة تنطبق على كل حزب اشتراكي . غير أنه يوجد عادة التباس لدى بعض الفئات القائلة بالاشتراكية دون أن تدرك مفهومها الحقيقي ، والاشتراكية ، بمعناها التقليدي ، لها ست مواصفات :

١ ـ الانتاج لأجل الحاجة ، لا لأجل الربح ـ الربح الناجم عن الاستثمار .

٢ ـ تكون ملكية معظم وسائل الانتاج في الأنظمة الاشتراكية للمجتمع لا للفرد ، وتكون عكس ذلك في الأنظمة الرأسمالية .

٣ ـ تبني فكرة التصميم والخطة الاقتصادية ، فالاشتراكية هي التي جاءت بفكرة التخطيط للعالم الحديث ، وقد طبقت الماركسية ذلك في البلدان الشيوعية والاشتراكية الوطنية . وبين الأولين ممّن وضع خطة وتخطيطاً للمجتمع هو أفلاطون في اليونان ، في كتابه الشهير « الجمهورية » ، خطة تشمل جميع الشؤون الاجتماعية (التناسل ، التقاليد ، الاقتصاد ،

المعنويات ، التربية ، شؤون الدفاع) الخ .

٤ ـ فكرة العمل واعتماده مقياساً للانتاج البشري وترفيعه الى مستوى التجرد والتكريس ، صوفية العمل هذه التي لا يمكن بدونهما أن تنجح أي اشتراكية ، وفق التعبير الانجيلي الشهير (من لا يعمل لا يحق له أن يأكل) ، الذي وضع فيما بعد في دستور الاتحاد السوفياتي ، بحيث يرتبط واجب العمل بحق العيش .

٥ ـ فكرة التضامن البشري أي فكرة الوحدة الوظيفية ضمن المجتمع : وهي الفكرة التي ترمي الى تجسيدها التقدمية الاشتراكية : المساواة وظيفية وليست عددية . بينما نرى في النظام الرأسمالي فكرة وواقع الطبقات ، ولا يمكن انتزاع الازدواجية من حياة المجتمع . إنما المهم هو إيجاد مجتمع بدون طبقات تستطيع فيه النخبة القائدة أن ترتفع الى جميع المستويات ، حيث تكون مسؤولياتها وأدوارها القيادية وفقاً لكفاءاتها الطبيعية والمكتسبة .

هذا المجتمع هو سليم من ناحية التطور ، لأنه لا يوجد مساواة مطلقة بين البشر ، فهم يولدون غير متساوين ، وفكرة التنوع هي من ضمن فكرة التطور البشري ، فإذا تجمدت هذه النخبة في مرحلة معينة وتحجرت على ذاتها وانعدمت منها الكفاءة ، يختل توازن المجتمع وتندلع فيه الثورة كما يحدث في المجال النباتي : عندما يحدث كبت لبعض المكنات تأتي قفزة معينة أو تطور سريع مفاجىء (Mutation) . فتحقيق المكنات المكبوتة هو الثورة .

٦ ـ توزيع الدخل القومي : في المرحلة الاشتراكية الماركسية وفق استحقاق الشغيل أو المواطن ، وفي المرحلة الماركسية الشيوعية وفق الحاجة . وفي الحقيقة يصعب التمييز بين الاستحقاق والحاجة . وقد اعتمد الحزب تطبيق المبدأين في آن واحد : توزيع الدخل وفق الاستحقاق والحاجة .

٨ ـ دور الحزب في تغيير لبنان .

■■ لا يمكن للحزب أن يجترح صراعاً سياسياً أو حركة سياسية منفصلة عن واقع المجتمع اللبناني ، وكما حدث بالنسبة لانتشار المسيحية في البدء بين صيادي الأسماك ، وانتشار الإسلام في صفوف الفقراء ، كذلك هو الأمر بالنسبة للأحزاب السياسية . ولا يمكن أن نغيّر المجتمع الا على مدى طويل وبعمل حثيث حتى بعد قيام الحزب بتسلم الأحكام .

وكان دور حزبنا هو المساهمة الفعلية في تغيير لبنان ، بطرح أفكاره وشعاراته وبممارسة ضغوطاته على الدولة ، أو بواسطة الفكر ذاته ، لأن الفكر هو أضخم قوة في تغيير المجتمع إذا ما عرفنا كيف نغير الناس من داخلهم . ولا يمكن الأنفلات كلياً من تقاليد المجتمع وإلا فإننا سنعود إلى حقبة الإنسان المتوحش . فالحضارة والجماعة هما اكتساب دائم ومتصل . فالجماعة تشمل جميع اختبارات وتصرّفات الأفراد والهيئات داخل هذه الجماعة ، نحن جزء من الانسان التاريخي . هذا الإنسان التاريخي تجمع فيه التراث منذ ألوف السنين ، ونستطيع أن نجعل التراث يتطور بالإضافة إليه . فيجب تشذيب التقليد وتنقيته وتطويره لا محوه .

وأحياناً يتوجب علينا أن نتعاون مع الفئات السياسية التقليدية لكي يتفاقم الصراع ويرتفع الى مستوى عقيدي ، وأحياناً نحاربها أو نجذبها إلى قسم ضئيل من أفكارنا ، وهكذا سيظل الأمر حتى يصبح الحزب جهازاً قوياً يستقطب الجماهير اللبنانية حوله ، بدون معونة أحد .

٩ ـ في مواجهة الإنسان

■■ الحياة طاقة مترفعة من الطاقة المادية ، والطاقة النفسية طاقة العقل هي طاقة مترفعة من طاقة الحياة . ومن خصائص طاقات الحياة أنها تولّد كائنات قابلة بحد ذاتها « للنمو الذاتي » ، وهذا ما نراه في مستوى المادة .

بمكنة كل كائن حي أن يعطي كائناً حيّاً آخر ، لأن الخلية الأصلية عند الحيوان ذات الخلية الواحدة وفي الخلايا الوراثية للإنسان ، من مواجهة الاستمرار والانقسام ، هي دائمة شبه لا تقبل الموت . وفيما بعد تتجمع الخلايا في تركيب أعلى وتقوم مجموعة منها بوظيفة معينة ، فتتكون الحيواناتُ ذوات الخلايا المتعددة والحيوانات العليا وتبرز بعض الأعضاء المتخصصة في التناسل ذاك تموت بقايا خلايا الجسد على التوالي أو عند حدوث الموت ، بينما يتوارث الإنسان الخلية الوراثيَّة المنقسمة على ذاتها فتنتقل هذه الخلية من الأب أو الأم الى الطفل ، وهكذا إلى ما لا نهاية إلى أن ينقرض النسل في أحد الأيام لأسباب طبيعية أو غير طبيعية .

ويظن الكسيس كاريل أننا عندما نرتفع الى مستوى الكائن ذي الخلايا المتعددة يبرز تدريجياً وبتصاعد مطّرد مركب نفساني جديد وكأنه تعويضٌ عن ديمومة تلك الخلايا الأولى البانية : هو الشخصية البشرية . فالشخصية في الانسان وتمتعه بها قد تكون تعويضاً للفرد عن ظاهرة موته .

هذه أول صورة لمظاهر الحياة .

ومن خصائص الحياة أيضاً أنها تكوّن عالماً منغلقاً ومستقلاً بحد ذاته بينما لا نرى هذا الأمر في مستوى المادة التي يمكننا مزجها بمادة أخرى دون أن تفقد خواصها ، بينما لا يمكن ذلك في مستوى الكائنات الحية والانسان . فلديه وحدة من التنظيم والتركيز والانسجام ، هذه الوحدة لا تتعرف الى بعض القواعد أو السنن التي تخضع لها المادة العادية . ان مبدأ الكائن الحي يتناقض مع مبدأ الانخفاض التدريجي للطاقة وضياعها ، وفي الكائن الحي قوة تنطلق من مستوى الطاقة الفيزيائية ـ الكيميائية وترتفع بها الى مستويات أخرى (هذه القوة تستخدم المادة الكيماوية وتحولها الى حركة) . وفي الحقيقة نرى أن ظاهرة التوالد هي المستوى الفاصل بين الخلية الحيوانية وبين المادة ـ وقد يُحدِثُ ذلك ، بشكل بدائي ، ما يسمونه بالبلوريات ـ فالظاهرة

البلورية تشبه إلى حد ما بتوالدها الطريقة التي تولد بها الكائنات الحية ، والعلم لم يقرر بعد إذا كانت الميكروبات البلورية حيّة أو مادة بحد ذاتها ، أم هي الفاصل الطبيعي بين المادة والحياة ، إذا كان هنالك من فاصل . . وفي الواقع لا يوجد فاصل في المعنى المطلق والعادي للكلمة .

أ ـ من خصائص الطاقة النفسية :

١ ـ إنها تنعكس على ذاتها في الوظيفة التي نسميها فكر الإنسان أو ذهنه (Mental) .

٢ ـ أنها تتمتع ببعض الاستقلال بالنسبة إلى ذاتها : فأنا الشاهد للأفكار وللتفكير ، وأنا المفكر والشاهد للأفكار في آن واحد . هذه الازدواجية أو الثنائية الداخلية هي في مصادر تكوين الطاقة النفسية ذاتها فيحصل نوع من الاستقطاب بين الشخص المدرك وبين أغراض الادراك . وهذه من مظاهر الحياة الفعلية دون سواها .

٣ ـ تشرف الطاقة النفسية على مقام رفيع آخر هو ظاهرة الوعي ، ظاهرة اليقظة ، فالانسان يعرف أنه يحيا وأنه يموت ، بينما الحيوان لا يعرف ذلك ، أنه يعيش في وجودية الحياة ذاتها دون أن يعيها .

٤ ـ يتحكم الزمان بالطاقة النفسية ـ وليس المكان ـ ، أو أنها أي هذه الطاقة النفسية ، ذاتها تولد مفهوم وحيز الزمان ، فالزمان والفكر لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، ومفهوم الزمان هو من انعكاسات فكرنا على الخارج . . وهكذا يتصور العلم الحديث الزمان في مفهوم النسبية (Relativisme) .

٥ ـ الارتفاع الى حرية العمل ، والترفع عن قدرية الغريزة لدى الحيوان فالعقل هو تطور وترفع للغريزة .

هذه الخصائص الست هي مجلى الترفع ، لطاقة الحياة زمنياً ، وهذه

الطاقة النفسية هي طاقة كسائر الطاقات التي تتشخص في ظهور الكـون . هي الطاقة الأخيرة والصحيحة التي يفرزهاالابداع . لذلك فالمـادة والروح من هـذا المنظار هما مـظهران « للكـون » ، للتكوين ، والفكـر والحس شيء واحد في المعرفة ، والمعرفة هي أعلى المراتب الفكرية ؛ ونحن قادمون على عصر من التـوعية جـديد بسبب انتشـار العلم والوعي ، ويسمي ذلـك تيلار دي شـاردان بالطبقة العرضية .

وفي الأصل في الواقع كانت الطاقة بسيطة جداً « لَدُنيّة » على حـد تعبير الحكماء هي لون مستبطن لهذا الشيء الجديد ـ البلاسما الـذرية كمـا يسميها العلمـاء العصريـون حين تنعدم الحـركة الـظاهرة بـانعدام الـذرات وجـزئيـات الذرات . . فالمادة إذن لا تشبه في أي حال ما تتصوره حواسنا عنها من جمـود وامتلاء . .

فالتكوين يبدأ من تركيب العناصر البسيطة : الهيدروجين في أدنى السلم التركيبي ، وكلما ارتفعنا ازداد عدد الأجسام المادية البسيطة (غير المركبـة) ، وكلها تخضع لقاعدة فيثاغورس العددية ، إلى أن ننتقـل الى مستوى الأجسـام الثقيلة . فالعدد ، بنظر فيثاغورس ، هو أساس الكون ، وقاعدة العقل البشري تقول : الواحد في أساس الكون ، الواحد يبرز منه إثنان بواسطة الاستقطاب . وهـذه ظاهـرة لا نستطيـع أن نفسرهـا ، لا نستطيـع أن نعرف لمـاذا ينتـج عن البلاسما سلبي وإيجابي بينما البلاسما بحد ذاتها غير سلبية وغير إيجابيـة . إن ماهية الأشياء ما تزال مغلقة ، إنها معطيات ، وتيار الحيـاة يبرز ويتشعب كلمـا ارتفعنا في سلم هذا التركيب والتعقيد . وثم يبرز العقل مع الإنسان .

ب ـ الحياة مرتبـطة بتركيبـاتها وبتـطور المادة ذاتهـا وكذلـك الطاقـة النفسية :

١ ـ تنطبق على الطاقة النفسية قاعدة ديمـومة الـطاقة . فكـل بحث لهذه الـطاقـة يتحـول في اليقـظة أو في الحلم إلى نتـاج تعـويض ، لهــذا السبب

للأحلام أهمية كبيرة في تشخيص أمراض الناس النفسية (لماذا يرى الانسان في الحلم أن ثمة من يلاحقه ؟) . المهم جداً في تربية الناس هو أن نتمكن من إزالة ظواهر الكبت وتحويلها إلى نشاط عقلي أو مادي أو روحي .

يجب أن نزيل الكبت ونستبدله بالعمل وبالوعي وبالتأمل وبالمعرفة فهناك ارتباط أساسي بين المادة الحية وبين الطاقة النفسية . هي ذاتها ولكن بشكل آخر في النهاية .

٢ ـ تنطبق على الطاقة النفسية قاعدة السببية وتوضح ذلك ، بعد الهند والصين القديمة ، أبحاث يونغ (Jung) وتحليلاته واختباراته . وقد ورد في أحد الكتب الهندية المقدسة قبل خمسة آلاف سنة من أيامنا : « كما يفكر الانسان كذلك يصبح » ، لأن شخصية الإنسان تتكون من جميع أفكاره ونزعاته السابقة وهي شخصية تتبدل دائماً بتبدل الوارد إليها ، رغم أنها ذات كيان وحدوي زمني استقطابي خاص . نحن نموت ونحيا في كل لحظة بسبب التبدل ، ولهذا يقولون في علم النفس أن الفكرة تجذب فكرة أخرى والحقيقة هي أكثر من ذلك : ثمة ما يربط جميع الأفكار ببعضها البعض ، انه اللاوعي . يقول القديس بولس : لا يخضع الإنسان للمكان وللزمان فقط بل يخضع لشيء أعمق من ذلك ، يخضع لقياس العمق .

٣ ـ ان توتر الطاقة (La tension de L'énergie) هو الذي ينقل الطاقة من مجرد الامكانية الى مستوى الفعل ، ويسمي العلماء العصريون النفسية البشرية بأنها توتر مستقطب (Tension Polarisée) ومع الاستقطاب توجد حكماً ظاهرة التوتر . وتخضع هذه الطاقة لقاعدة التأليف بين التناقضات (وحدة الأضداد)والتناقض يحدث في نطاق التكامل (Complementarité) ، وهذا ما كان يتنبه إليه كارل ماركس . ولا يمكن أن نجد شيئاً في الوجود لا يخضع لقاعدة جدلية التناقض ولا يخضع في آن واحد لهذا التكامل الحتمي ، فالوحدةُ الأصيلة المولدة لهذا التناقض هي التي تحافظ على هذا التكامل وإلا

لبطلت الحركة وبطل التطور . فالمجتمع ذو الطبقة الواحدة كما يتصوره الماركسيون هو خرافة . . لأنه ببطلان التناقض الاجتماعي ، تبطل الحركة في المجتمع ، يبطل المجتمع ذاته .

٤ ـ قاعدة الحصر : كما نستطيع أن نرفع وتيرة الطاقة الكهربائية ، نستطيع حصر الطاقة النفسية ورفع وتيرتها ، فالمعجزات والعجائب ليست بمعجزات وعجائب لأنها ناتجة عن حصر الطاقة النفسية .

ج ـ وظائف العقل الذي هو مجلى الطاقة النفسية :

١ ـ وضع نظام للأشياء من خلال تبيان علاقاتها ببعضها البعض ، ثم نظم هذه العلاقات في إطار وحدة منسجمة ، وهذا ما يولّد ظاهرة المجتمع البشري . لأن العقل البشري يستطيع أن يكشف عن علاقات الأشياء وارتباطها بعضها ببعض ولكنه لا يستطيع أن يعرف ماهية الأشياء في المستوى العادي العلمي لا في مستوى العرفان .

٢ ـ تفرض ظاهرة تنظيم الأشياء وتبيان علاقاتها أن يستطيع الإنسان ممارسة وظيفة التمييز ، وهي التي تبدع نظام الأخلاق والقانون ، الخير والشر ، الجميل والقبيح . (في مستوى الحيوان لا يوجد وعي للأخلاق) .

٣ ـ وظيفة الرمز : هذا الرمز نراه في مختلف مستويات الحيوان ، ولكنه يبلغ ذروته في مستوى الإنسان ، فوظيفة خلق الرموز هي التي تمكن الإنسان من إبداع اللغة . والإنسان يتوصل إلى هذا الرمز عن طريق التناقل ، والمقابلة ، وظاهرة الرمز هذه هي من أهم خصائص الطاقة النفسية في مستوى الإنسان .

٤ ـ إبداع واختراع الأسطورة : أن الدين هو وليد هذه الأسطورة بالمعنى التاريخي السليم للكلمة ، فقصص التكوين كلها أساطير ، لأنه يصعب على العقل البشري اعتبار أن الشيء يولد من لا شيء ، وأن الله العادل يستطيع

الشر ، وكل ما لا يتوصل العقل الى تفسيره يسمه بسمة الأسطورة ويجد له تفسيراً يتعدى مفهوم العلم .

٥ ـ من طبيعة العقل التفتيش عن الحقائق في الخارج والداخل بواسطة العلم والفن والتأمل الروحي والدين على السواء .

٦ ـ التشخص أو خلق الشخصية : فالشخصية مرتبطة بتكوين العقل ذاته ، وهي تواكب تطور الفكر ونموه (بالمعنى الواسع الشامل أي القلب والشعور ، والفكر لا ينفصل عن الشعور والشخصية مبنية على الانسجام بينهما) .

٧ ـ خلق المفاهيم والمثالات الاجتماعية والفردية (Les Archétypes) والحضارات .

٨ ـ التفتيش عن الحقيقة الأخيرة (وهذا في العلم التجريدي ـ الدين والحكمة والعرفان) .

هذه المواجهة النفسية للإنسان هامة جداً ولا يمكننا تجاهلها كما يفعل الماركسيون . فالطاقة النفسية تشكل عنصراً آخر من العناصر التي لها ذاتية خاصة في سلسلة ابداع التكوين ، ولولاها لما استطعنا أن نعرف شيئاً من الوجود ، ولما استطاع هذا الوجود أن ينعكس فينا ويفهم ذاته من خلالنا . ولولا هذه النفسية البشرية لما كان المجتمع ولما كان المفكرون وأرباب النظريات ، ولما كان العلم ولما كان التراث ولما كان التاريخ .

ان الشخصية البشرية هي النتاج الأخير للوجود ، وهي تاج الوجود المتمّم للإبداع وهي أثمن رأسمال من الوجهة العملية . فالإنسان يعود دائماً إلى ذاته لتقرير مصيره ، وبالتالي لتقرير مصير الجماعة ، فمصير الجماعات يتقرَّرُ في أعماق وجدان الإنسان .

١٠ ـ في الانتاج الاشتراكي

■■ الانتاج لأجل الحاجةفي الحضارات أو الدول الصناعيةالمتطورةلم يعد صحيحاً ، لان اكثر المجتمعات تتحول في مرحلة ما بعد الصناعة العادية ، وتنتقل الى المرحلة الاستهلاكية، بحيث انه كلما ارتفع استهلاك الفرد ارتفع دخله. ولم يكن اشتراكيون ولا ماركس في السابق ، يرتقبون هذا اللون من الوان التطور الذي طرأ على الانتاج في المجتمع الرأسمالي. وما كانوا يدركون اننا سنصل الى عهد يتعدى ما شاهدوه في انكلترا وسواها في القرن التاسع عشر. ومن هذه الناحية كان تفكيرهم مرتبطاً بعصرهم .

وفي المجتمع الاشتراكي يمكن توجيه قسم من الانتاج الى حاجات الانسان الضرورية . وعندما يكون ثمة نقص في بيوت السكن ، يوجه قسم من الانتاج نحو ذلك. ولا يوجد في المجتمعات الاشتراكية مثل هذا النقص الا في المرحلة الاولى من مراحل الاشتراكية، واما في المرحلة المتطورة من الاشتراكية فان الدولة ترد على حاجات المواطنين .

وللحافز الشخصي اهمية كبرى في حقل الانتاج الفردي. يجب ان نأخذ البشر كما هم : انهم مزيج من حب الذات وحب الغير (من الانانية الغيرية)، ونحن لسنا في مجتمع ملائكي، وحتى بين الملائكة توجد الانانية (لنراجع الانجيل والقرآن ، وقصة الملاك ابليس) والتنوع في التطور يبرز الفردية والشخصية وهي تعكس في بعض مراحل نموها هذه الانانية .

وفي مرحلة معينة من مراحل نمو الاشتراكية ، يعمل معظم الناس بدافع الثورة او بدافع الروح الغيرية ، واحياناً تضطر السلطة الاشتراكية الى استعمال العنف . ولكي يعمل الانسان يجب ان نجد له الحوافز المعنوية والمادية. ولذا يحرصون في المجتمعات الاشتراكية على ان لا يباشروا فوراً بالتعاونيات، لانها تستلزم تهذيباً خاصاً وتوفيقاً بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . ويتأكد ازدهار التعاونية في توزيع نتيجة الارباح بين الافراد كل في

مستواه، وبعد ان يحسم قسم من الارباح لفوائد وضمانات اجتماعية تشمل جميع اعباء التعاونية. والفكرة التعاونية تحل مشكلة التطبيق الاشتراكي لانها تجمع بين مصلحة الفرد والجماعة . ولذا يشدد الحزب التقدمي الاشتراكي على فكرة التعاون في الاشتراكية .

والاشتراكية لا تمنع تكديس الارباح . هناك في الاتحاد السوفياتي فئة من هذا النوع ، وما يمنع هو تثمير هذه الارباح في مؤسسات استثمارية. وتحد هذه الارباح بوضع ضرائب دخل . والانسان يفكر معظم الاحيان حسب المال الذي يكون في جيبه. فكلما زاد ماله انقلب تفكيره وتدرّج نحو البرجوازية. هنا برز الخلاف العقائدي بين الصين والاتحاد السوفياتي ، وهو ليس وليد اليوم ، بل سبق اليه افلاطون وارسطو : المستوى الاقتصادي الوسط هو المطلوب للفرد، فالفقر يؤخر الانسان والغنى يجعله غير قادر على المحافظة على انسانيته الحقيقية ، نحن نقول في الحزب بمجتمع الكفاية والعدل. فهل نستطيع ان نعيش ضمن الافكار الافلاطونية والماوتسية حتى بداية القرن المقبل ، وقد تجاوزت اوروبا وامريكا المرحلة الصناعية ؟

بلغ دخل الولايات المتحدة سنة ٦٦	٣٥٪ من دخل العالم .
بلغ دخل الاتحاد السوفياتي	١٥٪ من دخل العالم .
بلغ دخل الصين الشعبية	٤٪ من دخل العالم .

ضمن هذا التفاوت في الدخل ، تصبح الولايات المتحدة قوة اقتصادية وقوة عسكرية لا يمكن اللحاق بها .

١١ ـ مفهوم فكرة التجمع البشري

■■ ان الانسان لا يمكنه عملياً ان يولد وحيداً ، فهو وليد المجتمع دائماً وابداً . ومعظم النظريات العلمية لم تعد تقول بوجود آدم واحد وحواء واحدة في البدء كما ذكر في التوراة او بعض الكتب الاخرى. بل انها تقول انه

كـان في آن واحـد عـدة فصـائـل بشـريـة على وجـه الأرض ، عـدة اوادم (Polygémisme) استـطاعت ان تخـرج الى حيّـز التـطور وان تبـرز، وكـانت الجماعة البشرية قائمة .

في المجتمعات البشريـة الاولى لم يكن يوجـد جماعـات مترابـطة نظراً للوضع المتأخر الذي كانت تعيش فيه ، وتعتمد على صيد الحيـوانات وقـطف الثمـار ، وتلك بداية العصور الاولى ، ثم تـطورت المجتمعات البشـريـة الى عصر الزراعة الذي بدأت معه مرحلة جديدة من اتقان البشرية لـزراعة الارض واحتـلالها لبعض المسـاحات خـاصة الصـالح منهـا للزراعة ، فنتـج نـوع من العـلاقات الاقتصـادية التي تفـرض ارتباطـاً اقوى بين الجمـاعات ، وارتبـاطـاً مباشراً ثابتاً بالارض ـ فبرزت فكرة الجماعة والوطن البدائي .

وبمـرور التاريـخ وباكتسـاب العقل الانسـاني لامكـانيـة اكبـر في حقـل الابداع ، وبسبب تراكم التـراث والتعقيد البشـري ، وصلنا الى فجـر العصور الحـديثة الـذي يحدده علمـاء التاريـخ باكتشاف امريكـا . . بيـد ان المـرحلة الحقيقية لهذا الفجر هي اختراع الآلة الحديثة وتطبيقها واختراع الـطباعـة التي مكنت من انتشـار الثقافـة، والعلوم ومكنت الـرأي العـام من الاطـلاع وتبـادل النـظريـات والآراء عن طـريق الصحـافـة والكتب ، الى ان نصـل اخيـراً الى بدايات القرن العشرين حيث انضاف الى الاختراعات السابقة اختراع الكهرباء الذي مَهد لمرحلة جديدة من مراحـل تطويـر الصناعـة ، وازدادت الروابط بين البشـر وازداد العلم ، فـوصلنـا الى عصـر مكننـة الآلات وفق العلوم الحـديثـة وتـطبيقها. هـذه المكننة سـاعدت وستسـاعد على تـطوير العـلاقات البشـريـة وتكاثفها. والجماعة تتمثل في هذا المنـظار المتصاعـد على الدوام ، فـأول ما نريد على وجه الأرض هو ترابط الانسانية وتجمعها .

١٢ ـ لماذا قامت التقدمية الاشتراكية في لبنان ؟

■■ مبررات قيام التقدمية الاشتراكية في لبنـان هي ذات المبررات التي

جعلت الاحزاب التقدمية تنتشر في جميع انحاء العالم ، لان العالم عاش فترة طويلة في وضع يسميه بعض الخبراء فترة جمود، لان المجتمع كان جامداً لا يتحرك، فلما جاء العلم وجاءت الطباعة السريعة واخذت التكنولوجيا تنتشر، واصبحت المواصلات البحرية سهلة الى جميع انحاء العالم، ومن جراء ذلك تطور انتقال الافكار والبضائع، فكان لا بد لهذه المجتمعات ان تتأثر بذلك فدخل اليها مفهوم التطور ، اي مفهوم التبديل في القيم. فاضحى مفهوم التبديل هو المفهوم الاساسي في العالم المعاصر. واذا تطورنا بالبحث نرى انه في العصر الذي تعيشه بعض الدول المتقدمة جداً ، حتى الاتحاد السوفياتي، اخذ يشعر بمثل هذا التطلب، هذا الحافز في هذه الحقبة التي تتعدى الحقبة الصناعية اذ اخذ مفهوم التبديل يلعب دوراً رئيساً اكثر فاكثر ، لان هذه المجتمعات الجديدة قائمة على فكرة الاستهلاك لا فكرة الحاجة، ولابد للمجتمعات الاشتراكية إذا ارادت ان تلازم التطور وان تقبل التحدي من ان تتحول الى مجتمعات استهلاك ، فنحن لا نزال في الشرق وفي لبنان دون المرحلة التمهيدية لقيام اقتصاد صناعي ، وما زلنا في المرحلة التي تتقدم قبل المرحلة الصناعية بحدّ ذاتها ، وطابع التخلّف الذي نعيش فيه هو من جهة اخرى حافز للمثقفين والجماهير ان يقتدوا بالدول المتقدمة، ان يخرجوا من الاقتصاد المحض زراعي ، الى اقتصاد خدمات واقتصادٍ نامٍ بازدياد اكثر فاكثر . هذه هي الاسباب الرئيسة التي بدلت من شأن الكون بأسره وجعلت تبنّي التقدم في كل شيء ، لان هذا التقدم يمكنه ان يقدّم لنا تحرراً، صغيراً او كبيراً، نسبياً في حياتنا المادية .

١٦ ـ عقل الإختلاف وعقل الوحدة

١ ـ بعدما نقَّبنا طويلاً في أثريَّات فلسفة كمال جنبلاط وانتروبولوجيَّته السياسيَّة، يتوجَّبُ علينا ان نضع انفسنا في منظار راهنيَّة اختباره السياسي المعقد ، وفي أُفق عقلانيَّة خطابه الذي يصرُّ على ردّ كل شيء إلى الوحدة ، سواءً بمصالحة التناقضات او بتخطيّها. إن نهر التطوُّر الجنبلاطي الذي يرجع الى **هيراقليطس** يبدو كأنه يريد ان يصبَّ في كل مكان وفي لا مكان. فهذا النهر الذي لا يتوقَّفُ عن السيلان يُخشى عليه ان يكون قد سالَ كثيراً في اتجاه عدميَّةٍ معيَّنة يُخفيها جنبلاط وراء الاختبارية اللامذهبيَّة. فالدينُ من حيث هو ايديولوجيا سياسيَّة نجدُه داخلاً في هذا الطوفان العرفاني ـ الطوفان الذي يلغي المطلقيّة الإلهيَّة ليعلنَ ملكوتَ العقل التوحيدي، المُطلق في المجال الروحاني، النسبي في حقل الواقع. إن كل شيء يستلزم القياسَ العقلاني: ومثال ذلك أنَّ الاسطورة الدينية تخضع لقراءة رمزيَّة وجماليَّة تتعدَّى الماورائيَّات ؛ وان الركن الديني ذاته ليس سوى مجلىً من مجالي الفكر الإنساني المتحقِّق تاريخياً . فمعرفة الدين او الأديان من خلال اختبارها وتخطيّها، لا تعني أبداً أنَّ جنبلاط كان على وشك الإعتراف بها كما هي . إن الأديان هي منتوجات تاريخيّة، ومصبَّات او بحيرات يتوجَّبُ اجتيازُها، من خلال عبور نهر التوحيد الأعظم. وهناك شيء مشترك بين جميع الأديان التوحيدية والأديان الأخرى : هو انها كلُّها تجلّيات منظورة لغير المنظور،

للعقل الأرفع ، للبسيط / اللطيف . إذن كل الديانات كثيفة. ولابد من جعلها دائماً وابداً اكثر بساطةً ولطافةً. وبالتالي : الأكثر إنسانيةً في خطاب جنبلاط العقلاني هو الأكثر بساطةً وصدقاً. والرهان هو في جعل العالم الديني على مستوى العقل . بينما كانت مهمة الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمستقيم وضع العقل في خدمة «الشريعة ». إن كمال جنبلاط يقلبُ هذه المهمة المذهبيَّة وهو يتعاطى كل اشكال النقد والسجال : فأفيون الدين يقابله في القرن العشرين الأفيونُ العقائدي ؛ اما وثنُ الأديان فقد استبدلَ من وثن الفكر، بيد أنّ مفارقةً تظهرُ على المسرح: وهي أنَّ الآلة الدينيّة، الكنسيَّة او الإسلامية ، كانت تعمل على ايقاعات الدولة (وكانت تلك خرافة الدين المُستعلي في الدولة)؛ بينما نلاحظُ حالياً ان الآلة العالِمة لا يمكنها ان تعمل إلاَّ من خلال خضوعها لمتطلّبات الدولة التقنيَّة (حيث تتخالط المادية التاريخية والمادية التقنيّة وتنفصلان عن العقل الجدلي). واما قياسُ الدين بمقياس العقل التطبيقي فمعناه فصل الدين نفسه عن الدولة، عن الغيبيّات وعن كل « دينونة وقيامة »؛ ولكن هذا ألا يعني ان كمال جنبلاط يعلن موت الأديان ، بعد اعلانه موت الآلهة وانبيائها ؟ هذا تقريباً هو الاستنتاج الأوليّ الذي نستنتجه من نقده الذهنيّة الدينية المعاصرة . لكن ما العمل في مواجهة جماهير «المؤمنين » التي ما زالت تعيش في اللاعقل واللامعقول ؟

٢ ـ لمعالجة هذا المرض الانساني، المعروف بمرض اللاعقل ، يفتحُ كمال جنبلاط ابواب العرفان والتصوُّف الباطنيَّين . فماذا يجد وراء هذه الأبواب شبه المفتوحة ؟ إنه لا يجد شيئاً ملموساً، لأن المقصود ليس إيجاد شيء متعيّن، بل المقصود هو تحقُّق الانسان، وان يكون بالفعل ما يرغبُ في ان يكون . فالعرفانُ، وليس الدين العادي ، هو الذي يمهِّد أمام العقل سبيل تحقّقه الذاتي السعيد . إن الانسان هو « ضيفُ الزَّمان »، وهو كضيفٍ لا يتوجَّبُ عليه ان يمتلك أو يقتني؛ بل يتوجَّبُ عليه فقط ان يكون، ان يعيش ، ان يصير «حقاً في الحق» ، « صمتاً صغيراً في الصمت الأكبر ». فالوجود هو

جوهر المظهر والظهور. لكن وجوديَّةً جوهرانيَّةً لا يُخشى عليها من الانسكاب في اللاوجود، في العدم ؟ لا ؛ لأن المظهر واللامظهر ، الجوهر والوجود، الموجود واللاموجود، الخ . هي مفاهيم وتصوُّرات انتجها العقلُ الذي يحفرُ في ارض المفارقات والتباينات، لكي يوحّد هويّة الاشياء والكائنات، ويجد لها الأسماء المناسبة، ويضفي عليها الصفات الوجودية المفهومة . ان العقل ينتقل من علم آثار التباينات إلى بناءٍ توحيدي للاشياء والكائنات . وان لكل عصْرٍ أهراماته. فهرمس حاضرٌ دائماً وأبداً. وجنبلاط الذي اختبر **الهرمسيَّة والهندوكيَّة**، يعلن خلال تحقُّقه: « **أنا موحِّدٌ** ». وهكذا يعودُ الظاهرُ إلى الباطن ، يعود المظهرُ الى الموجود. وحين ينفصلُ الغصنُ عن شجرته يكتشفُ بشكل نهائي أنَّ المُعاشَ هو الغنى الذي لا يُحَدُّ، وان العقل لا يحل محله بل يزيدُه غنىً على غناهُ. فالعيش مثالياً، وفقاً لمثالٍ وفي سبيل تحقيق الفكرة التي نحملُها في ذاتنا، كان يشكّل الحلمَ الأكبرَ لمعلّمنا ومرشدنا. إلاّ ان المُعاشَ لا يقبل الخفضَ ولا التحوُّل الى اي شيء كان ! فإلى اي شيء يمكننا تحويله إذن ؟ إلى جوهر ؟ ان الجوهر ذاته ليس سوى مفهوم ، نقطة بيكار واسترشاد، وسيلة تعبير ، لا أداة نَظَر. والجوهر هو كل ما يشاركُ في لعبة التبدُّل، في لعبة التطوُّر ورهانه . وكل اللاعبين سواسيةٌ، كل الناس إخوانٌ وذئاب ، ثعالبُ وأسود ، سادةٌ وعبيدٌ في آن. وكل شيء يتوقَّفُ على طريقة وجودهم وعيشهم في العالم، طريقة إختبارهم ، وبشكل خاص على قصدانيّتهم: « فالمرءُ لا يُصطفى ، بل هو الذي يصطفي نفسَهُ بنفسه ».

٣ ـ إن العقل التوحيدي يصطفي الحياةَ، ويصطفي نفسه من خلال هذه الحياة المكتملة / وغير المكتملة. والكائنُ العقلاني هو شاهد، ضيفٌ / مراقبٌ، لاعبٌ/ ولُعبة . ولم يكن لمسرح الحياة مخرجٌ واحدٌ في اي زمن من الأزمان. وفي هذا المعنى ، يعاود العرفانُ سكب العقل في الحياة، في مياه التحوّلات ونيرانها. وكلٌّ منا معنيٌ بهذه اللعبة ، بهذا الإحتدام الفارد وذلك الاحتدام الجامع. ويتوجَّبُ على كل منا ان يصطفي نفسَهُ كلاعب ، ممثّل ،

او أنّ يبقى بـلا دورٍ مكتفياً بتكـرار العبادات والـطقوس التي أدّاها الآخرون او رغبـوا في إدائها. ان الشـاهد الفـاعل يختلفُ عن الشـاهـد الكـامن . وضيفُ الزَّمان يختـار السَّفَرَ الأكبـر في كل الاتجـاهات والمعـاني ، في كل حفـريَّات العلم والعمـل. غيـر أنَّ الضَّيفَ الآخـر في ميـادين الحيـاة ينحصـرُ في نـطاق نسـابته ، وعـرقه، كلَّمـا اكتفى بحصرِ نفسـه في نـطاق الاختـلاف ومـرجعيَّتـه الخاصة وهُويَّته المُقولبة . والانحصارُ على هذا النحو معناه خسارةُ اللعبة قبـل البدء بها . وخـلافاً لـذلك ، يعني التـطوُّرُ التقدُّمَ في رحـابِ الزَّمـان ، رحاب التـاريخ المُفتكَـر والمُستنطَق . وهنـا لا يشكّل التـاريخُ والثقـافة سـوى الشيء نفسـه ؛ ذلك أن عقـل السَّفر في التـاريخ ليس بشيء آخـر سوى عقـل الوجـود والتكوُّن كثقافة محرَّرة في التاريخ . فـالعقلُ لا يحقّق شيئـاً خارجـه فحسـب ، بل يحقّق ذاته أيضـاً من خلال فعله (المعـرفة فعـل خلق) ، دون أن يتماهى مع أي شيء آخر سوى ذاته . فـالشاهـد الزمـاني/المكاني هـو شاهـدٌ ناقـد ، إنسـانٌ كامـل ، « عالِمٌ عـام » ، « حكيم حقيقي » . وهو يحقّقُ شيئـاً من ذاته كلما غاص في العمل وفي تأمله كعمـل عقلي . إنه « ذاتُ الـذَّات » ، الوعي المحض ، الحياة بكل اختصار . لكن كيف نعقل الحياة ؟ إنه سؤال فـاسد : إذ المقصـود بكل بسـاطة هـو أن نعيش بمقتضى العقـل ، لا أن نعـطي مبـرّراً لوجود الحياة العاقلة ؛ المقصود هو أن نعيش العقلَ الذي يتبـاينُ فقط ليتوحَّـدَ مع حياته الخاصَّة. وأما الشـاهدُ العـرفاني فهـو يقظانٌ ، مستنفَـرٌ دائماً : هنـا الصـوفي يراقبُ السيـاسيّ . ومن هنا وحـدةُ هـذين الاختبـارين : فـالسياسـةُ تصطنع لنفسها صوفيَّةً ، طهارةً عقلانيَّة ؛ والتصـوُّفُ يقوِّي السيـاسي إذْ يكافئه مرَّتين : مرَّةً بالعمل ومرَّة أخرى بالتحقُّق من خلال العمل . في مستوى العمل المباشر يتحقَّقُ السياسي ، يصطفي نفسـه كممثل فاعل وحـاسم ؛ وفي مستوى التحقُّق العقلي يتحـرَّرُ من كل ارزاء لعبتـه السياسيَّة . وفي الاختبارين يكـونُ الحكيم ـ العـالِم هـو المـدعـو إلى الشهـادة ، إلى احتـرام الحيـاة الإنسـانيـة وتحريرها من كل ارتهان ناجم عن التعديَّات غير الإنسانية .

إذن في السياسة يكتشفُ الشاهدُ حياةً مختلفة ، يكتشف النظير الموضوعي لذاته وللآخرين . إنه يسترجع هويَّةً ويستردُّ قوةً مولّدةً ـ قوة معنوية وثقافية على حدٍ سواء . لكنّه في التصوُّف يتحقَّقُ في ما يتعدى التباين ، الهويَّة الجزئية أو الفرديّة ، مصطفياً نفسه كواحد في الوحدة الكلية ، في الهُويَّة الكبرى . فهل المقصود انتقال من السياسة إلى التصوُّف أو بالعكس ؟ ليس ذلك هو المقصود عند كمال جنبلاط ، لأن الانتقال من الاختلاف (المخالفة) إلى الوحدة غير متوقّفٍ على انتقال مكاني (كما ننتقل من منطقة إلى أخرى) . بل المقصود هو أن نعيش تجربتين متكاملتين بالعقل وبالروح نفسها . فالعقلانية السياسية تقابلها عند جنبلاط عقلانيّة صوفيّة ، وهنا تزول خلخلةُ العقل واللاعقل ، يلغى تعارضهما ، نظراً لأن الجهاد في سبيل الهوية هو في الوقت نفسه جهادٌ في سبيل الوحدة الكبرى . وبقدر ما يكونُ الجهادُ كبيراً ، تكون الهُوية كبيرةً . ان الجهاد الأكبر والهوية الكبرى هدفان مشتركان يسعى العقل التوحيدي لبلوغهما معاً . ولكن التجربتين السياسية والصوفيّة لم تكتملا ، لأن المكتمل هو عقل كل اختبار بالذات ، هو الوعي المحض للعمل المُفتكر وللتفكُّر الفاعل . وما الفصلُ بينهما سوى إفقارٍ للحياة وللتجربة ذاتها . وعندما يتحقّق الشاهدُ صوفيّاً ، يستمرّ خطابه حول العقلانية السياسيَّة كمشروع مستقبلي ، كمشروع موضوعٍ في أفق المستقبل . وعلى المناضلين/المثقفين الآخرين تقع مهمّة تحقيقه وإكماله . فالسياسي التقدُّمي لا يحقّق سوى بعض التجربة ، لا التجربة كلّها . إنه يعتبر نفسه كمخرج مشهد تاريخي أو كقابلة تستقبلُ المواليد الجُدد . وعلى هؤلاء الجدد أن يستأنفوا المشروع ذاته أو أن يرفضوه ، عليهم أن يلعبوا اللعبة ذاتها أو أن يلعبوها بشكل مختلف .

٤ ـ إن الشاهد المتحرّر ، المتحقّق بذاته صوفياً ، وبشكل أدقّ عرفانياً ، لا يتصرّفُ أبداً كانه « متوحّد » ، ذلك أن التحقُّق الذاتي مسلكٌ معرفي يفضي بالعارف إلى معرفة نفسه والآخرين ككل . وبكلام آخرنقول إن

المعلّم لا يُنادي بتدبير على غرار « تدبيره المتوحّد » ، بل يرشدنا إلى تدبير إنساني ، جماعي وتعاوني . ومعرفة الذات هي وسيلة ، عنده ، لمعرفة الآخرين والاعتراف بهم كأنداد . فالآخرون ليسوا « غرباء » بل هم إخوان لنا في العقل . وعليه فإن كل مُساءَلة الفلسفة التوحيدية تتلخّصُ في الحدود التالية : كيف نجعل الناس كافَّةً في مستوى العقل ، عقلهم المشترك ؟ أولاً لا بدَّ للموحّد مهما تكن درجة تباينه واختلافه ، من الرجوع إلى الإنسان ، إلى غنى الكائن العقلي عبر العالم . وعودة الإنسان الى ذاته هي أيضاً عودة اللامعقول الى المعقول . وهناك سلسلة من الأشياء والظواهر والأنظمة والمذاهب والمعتقدات ، الخ ، تسدُّ طريق العقلانيّة بوجهيها السياسي والعلمي . ولذا ، ستكون مهمة الثورة الجديدة ليسَ التمذهب ولا التحزُّب ، وإنما المضي قدماً إلى ما يتعدَّى كل الرسالات والآلات التي تفصلُ بين البشر وتقهرهم بالعيش داخل اقفاص وسجون «حيوانية» . فحياة الكرة الأرضية لم تعد تقبل الحصر في « حديقة » كليَّة حيث يسود التلاعبُ على الآخرين وبهم ، بينما المطلوب هو جعلهم جميعاً يشاركون في لعبة تحرُّرهم من عبادة الأوهام .

٥ ـ هنا تتقدَّمُ السياسة في ميدان التحرير الشامل للإنسان أو تنهزم . وتكون تقدميّةً كل سياسةٍ ، كل تفكُّر سياسي يرفض « السجن الكبير » ، « حديقة الحيوانات الكبرى » حيث يسجنُ الإنسان المعاصر ، فالتقدمية هي معادلُ التطور والثورة . وهي حاملة الخطاب الاشتراكي ، خطاب المعارضة العقلانية الجذريَّة ، خطاب يسار أكثر إنسانيةً أي يسار أكثر يسارية ، أكثر تحريراً للإنسان وأكثر توحيداً للنوع الإنساني العاقل .

٦ ـ ان خطاب المعلّم كمال جنبلاط هو الشاهد على اختبار ثلاثي الأبعاد ، متعدّد الجدليّات ، وأن جهاده كأمير ثوري في بلد يرزح حالياً تحت الاحتلال الصهيوني ، يشهدُ أيضاً على راهنيَّة فلسفته العقلانية التوحيديَّة .

وأخيراً ، يشهد إستشهادُه السياسي أكثر من أي وقت مضى على راهنيَّة إشكالية المشرق العربي التي تنحدرُ منها المسألة الوطنية اللبنانيَّة . وهذا المعلّم الشرقي /الغربي كان موحِّداً حتى النهاية . فقد أرادَ أن يجعل من العقل « إيماناً وقانوناً وملكاً » لجميع الناس . فهل يا تُرى ما زال اللبنانيّون والعرب وأحرار العالم قادرين على الإصغاء لصوت صمته الصغير ، صوت العقل ، صوت ضيفنا الراحل ؟

[١] المراجع العامة

- أبو شقرا ، عارف : الحركاتُ في لبنان ، بيروت ١٩٥٢
- انطونيوس ، جورج : يقظة العرب ، لندن ١٩٣٥ ، The Arab Awakening
- اسود ، يوسف : تنوير الأذهان ، بيروت ١٩٢٨ .
- اكسلوس ، كوستاس : هيراقليطس والفلسفة ، منشورات متنوعة ، باريس ١٩٧١ .

Axelos, Kostas: Héraclite et la philosophie, éd. Minuit, Paris, 1971

- باتيستيني ، أيف : Battistini, Yves.

— Heraclite d'Ephèse, Paris, Cahiers d'Art, 1948

—Trois contemporains;Gallimard, les essais, Paris 1965.

- برك ، جاك : مقابلة في مجلة النهار العربي والدولي ، ١٩٨٠/٢/٢٤ ، ص ٥٥ .
- جانيير ، أ : A.Jeannière: Héraclite, Aubier, Paris, 1977
- جنبلاط ، كمال :

(١) مخطوطات في تراثه المؤسس عام ١٩٧٧ (محفوظات الحزب التقدمي الاشتراكي) :

- مصادر الحكمة والتاريخ .
- في مسالك العرفان أو على خطى هرمس الهرامسة
- الظاهر والباطن : المثالات القديمة والحركة والعقل .
- اليوغا .

- بين العلم الموضوعي والحكمة العرفانية .
- A la recherche d'une vocation
- ظاهرة التبدل والتغير (عشر محاضرات في مدرسة الكوادر ما بين ١٩٧٠ و١٩٧٥) .
- ظاهرة تبدل الكائنات والأشياء هي التحوُّل .
- ظاهرة الاستقطاب .
- كيف تعمل جدلية الاضداد .
- Héraclite philosophe de la dialectique
- جدلية ماركس .
- الصيرورة والتبدُّل الدائم .
- Le Je et la paix
- التربية والتعليم والمعرفة .
- التنمية ومبادرة المواطن .
- طريق الخلاص .
- تلازم الحياة والخلاص .
- حول مصادر وأحوال الحكمة والعرفان .
- تأملات ، شرائع عامة .
- Le changement et le devenir perpétuel des êtres et des choses
- الوحدة الاقتصادية للدول العربية ، ١٩٤٦ .
- غدنا الاقتصادي .
- التمرُّد الخلّاق .
- مبادىء أولية لاعادة تنظيم الاقتصاد والمجتمع ، ١٩٧٥ .
- التوحيد في ضوء البحث والتنقيب .
- الحضارة والتاريخ .
- حول العرفان .
- لبنان واقعه ومرتجاه ، ١٩٤٩ .
- مونتسكيو ونظرية فصل السلطات .
- محاولة لتصنيف مأثورات هيراقليطس (على أساس كتاب باتيستيني) .

ـ الخطاب الأول لكمال جنبلاط (١٩٤١) في حضور الجنرال كاترو ، في منزل الشيخ حسين طليع ، جديدة الشوف (بالفرنسية) .
ـ الاستقلال والأحلاف وفلسطين : خطاب امام المؤتمر الوطني اللبناني ، عام ١٩٤٣ .
ـ تمنّياتي للبنان (بالفرنسية) ١٩٤٨/١٢/٣١ .
ـ يوميّات كمال جنبلاط (Journal) ، راجع ١٩٤٥/٥/١٥ و١٩٤٨ .
ـ لبنان ومسألة الاسلام العربي (١٩٤٩) .
ـ حقائق السياسة اللبنانية ، ١٩٤٩ .
ـ كمال جنبلاط في تقريرين للآنسة نهاد أبو عيّاش :
ـ زيارات كمال جنبلاط للهند ما بين ١٩٥١ و١٩٥٣ .
ـ مقابلات مع حكماء الهند (١٩٧٧) .
ـ شهادة المعلم الكبير ريمون برنار : رسالة موجهة الى الاستاذ وليد جنبلاط في ١٩٧٧/٥/٢٧ (محفوظات الحزب.، بالفرنسية) .

(٢) الصحف والمجلات ومحفوظات المجلس النيابي :

(أ) الصحف (بالعربية) :

ـ **الأنباء** : العدد ١٩٤٤/٣/١٣ ، ص ٢ . العدد ١٩٥١/٧/٢٠ (مجلة اسبوعية ناطقة بلسان الحزب التقدمي الاشتراكي) : التقدمية الاشتراكية والماركسية البولشفية الشيوعية بقلم كمال جنبلاط (راجع أيضاً العددين ١٩٥١/٧/٢٧ و١٩٥١/٨/١٧) .
ـ **الأنباء** ، عدد خاص ، نيسان (ابريل) ١٩٧٧ .
ـ **البشير** : العدد ١٩٤٥/١/٩ .
ـ **البيرق** : ـ العدد ١٩٤٨/٩/٣ ، ص ١ : تأييد كمال جنبلاط ودفاعه عن الشيوعيين اللبنانيين .
ـ العدد ١٩٥٠/٥/٣٠ ، ص ١ .

ـ **الديار** : ـ العدد ١٩٤٧/٣/١٥ ، ص ١ ـ ٤ : كمال جنبلاط ومشروع انماء التجارة بين دول الجامعة العربية .
ـ العدد ١٩٤٩/٢/٢٤ : تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي .

- **المدى** : العدد ١٩٤٩/١١/٤ : حديث مع كمال جنبلاط .
- **الاتحاد اللبناني** : العدد ١٩٤٩/٥/٤ : تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي .
- **الاتحاد الوطني** : العدد ١٩٤٦/٥/٣ : ص ١ ـ ٢ : خطاب جديد لكمال جنبلاط حول عروبة لبنان .
- **النّهار** : ـ العدد ١٩٤٩/٥/٤ ، ص ٣ : اعلان تأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي .
  - العدد ١٩٥٠/١/١٤ : الجبهة الاشتراكية الوطنية .
  - العدد ١٩٥٠/٢/١٣ .
  - العدد ١٩٥٠/٥/٣٠ : خطاب كمال جنبلاط في أول ايار (مايو) .
  - العدد ١٩٥٠/٩/٥ : جنبلاط والاجتماعيّة اللبنانية ، مقال لغسّان تويني .
  - العددان ٢٩ و١٩٥٠/٩/٣٠ : جنبلاط يوضح موقف حزبه من القوميّة .
  - العدد ١٩٥٠/١٠/١ : الحزب التقدمي الاشتراكي والقومية ، بقلم كمال جنبلاط .
- **النداء** : (ناطقة بلسان الحزب الشيوعي اللبناني) :
  - العدد ١٩٥١/٧/٢٤ ، ص ٤ : كمال جنبلاط : رياض الصلح جسر بين عهدين .
- **الصحافي التائه** : كمال جنبلاط زعيم وصحافي معارض ، العدد ١٩٤٦/٣/٢٤
- **الصفاء** : ـ العدد ١٩٤٦/١/٣٠ ، ص ١ .
  - العدد ١٩٤٦/٢/٢٢ ، صً ١ .
  - العدد ١٩٤٦/٣/١ ، ص ١ .
  - العدد ١٩٤٦/٥/١٠ : نداء من كمال جنبلاط الى الأمة اللبنانية .
- **بيروت** : ـ العدد ١٩٤٧/٣/١٥ ، ص ٤ : مشروع الصندوق الوطني للتعويضات العائلية .

- العدد ١٩٤٧/٤/١٠ : مذكرة جنبلاط حول حرية الصحافة والانتخابات .
- العدد ١٩٤٧/٣/٢١ ، ص ٤ : مقال لمحيي الدين النصولي حول شجاعة واخلاص الوزير الشاب .
- العدد ١٩٤٨/٩/٤ ، ص ٢ : تأسيس قوة ثالثة في لبنان .
- العدد ١٩٤٨/١٢/٢ ، ص ١ : حول استئناف نشاط كتلة التحرر الوطني .
- العدد ١٩٥٠/١/٥ .
- العدد ١٩٥٠/٥/١٢ : هذا الحزب ضرورة وطنية ، عبد الله العلايلي .

- بيروت المساء : العدد ١٩٤٩/١٢/١٤ مقال لمحمد النقّاش عن كمال جنبلاط .
- صوت الأحرار : - العدد ١٩٤٦/٥/٨ ، ص ٢، مذكرة لجنبلاط حول الحالة العامة في البلاد .
- العدد ١٩٤٧/١/٣ ، ص ١ - ٤ : كمال جنبلاط تمنياتي بالعام الجديد .
- العدد ١٩٤٧/٣/٢٠ ، ص ١١ : بيان ١٧ آذار (مارس) ١٩٤٧ حول الفساد في الدولة اللبنانية .
- العدد ١٩٤٨/٣/٢٨ ، ص ١ : مشروع تأسيس الحركة الاجتماعية اللبنانية .

- التلغراف : العدد ١٩٤٦/١/٢٤ : مذكرة كتلة التحرر الوطني إلى رئيس الجمهورية اللبنانية (من كمال جنبلاط وعبد الحميد كرامي والفرد نقّاش) .
- العدد ١٩٤٧/١/١ ، ص ١ : مقال للرئيس الفرد نقّاش .
- العدد ١٩٤٧/٣/١٢ ، ص ١ - ٤ .
- العدد ١٩٤٨/١٢/٣ ، ص ٤ : كمال جنبلاط : لن ينجح العمل السياسي بدون العمل المباشر .

ـ العـدد ١٩٤٨/١٢/٢٢ ، ص ١ ـ ٣ : كمال جنبلاط : حول القضية الفلسطينية .

ـ العدد ١٩٤٩/١/١٣ ، ص ١ : مواقف كمال جنبلاط داخل كتلة التحرر الوطني .

ـ العدد ١٩٤٩/٤/١٨ ، ص ١ : كمال جنبلاط : لا يحيا لبنان الا بالتطوُّر .

(ب) الصحف بالفرنسية :

— L'Orient: N° 24/2/1949: K. Joumblatt a fondé un parti socialiste progressiste (P. S. P.).

N° 21/ 1/ 1950: éditorial de Georges Naqqache .

(ج) المجلاّت

ـ الأديب : ـ افتتاحية كمال جنبلاط، العدد كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٤ .

ـ افتتاحية كمال جنبلاط ، العدد شباط (فبراير)١٩٤٩ .

ـ القضايا المعاصرة : تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٩ ، ص ١١ ـ ١٢ ، مقابلة مع كمال جنبلاط .

ـ الرسالة المخلِّصية : عدد خاص ، ص ٣٨ : كمال جنبلاط واسرته في التاريخ (١٩٧٧) .

ـ الرابطة الاجتماعية : العدد ١٩٦١/٥/١٤ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٨ : المرأة الدرزية ، بقلم عفيفة صعب .

ـ الطريق : الأعداد ١ ـ ٨ ، ١٩٧٦ : كمال جنبلاط ولجنة الحوار الوطني اللبناني .

- The Monday Morning, May 1973, Beirut (Interview de K. J.)

- Magazine, avril 1977: article du chaikh Wadi' Douäihi : K. Joumblatt,cet enfant timide et solitaire, pp. 32- 35.

- Les cahiers de l'Est:

— 2ème série, 1er Vol. 1947, pp. 7- 15: la démocratie mondiale et la paix, par K. Joumblatt.

- 1948: Le Visage moral desdruzes, par K. Joumblatt.

(٣) محفوظات المجلس النيابي :

- خطاب كمال جنبلاط في ٧/١٠/١٩٤٣ .
- خطاب كمال جنبلاط في ٦/١٠/١٩٤٦ .
- خطاب كمال جنبلاط في ٢٣/٩/١٩٤٤ .
- خطاب كمال جنبلاط في ٣/٢/١٩٤٥ .
- خطاب كمال جنبلاط في ١٦/٥/١٩٤٥ .
- خطاب كمال جنبلاط في ١٧/٥/١٩٤٥ .
- خطاب كمال جنبلاط في ٨/٢/١٩٥٠ .
- خطاب كمال جنبلاط في ١٣/٢/١٩٥٠ .

(٤) - مؤلفات كمال جنبلاط

(أ) بالعربية :

- الحياة والنور (مختارات من الاوبانيشاد) ، بقلم بايزيد (كمال جنبلاط) ، نشرة خاصة ، بيروت ١٩٤٩ .
- ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي ، ١٩٤٩ .
- اضواء على القضية القومية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- حقيقة الثورة اللبنانية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- في مجرى السياسة اللبنانية ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- ثورة في عالم الانسان ، طبعة ثانية، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- أدب الحياة ، طبعةثانية ،بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- في ما يتعدّى الحرف ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .

- فرح (شعر) ، طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٩ ، منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي .
- مختارات كمال جنبلاط ، اعداد خليل احمد خليل ، بيروت ١٩٧٥ ، منشورات الحزب .
- مختارات كمال جنبلاط ، اعداد خليل احمد خليل ، بيروت ١٩٧٧ ، منشورات الحزب .
- لبنان وحرب التسوية كتابات كمال جنبلاط خلال حرب ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ، اختارها وصنّفها ونشرها خليل احمد خليل ، بيروت ١٩٧٧ .

(ب) بالفرنسية :

- Démocratie Nouvelle, éd. du P. S. P., Bey. 1956, en arabe 1978.
- Pour un socialisme plus humain, Bey. 1973.
— Ananda- Félicité, poèmes, Bey. 1977.
- Pour le Liban, éd. Stock, Paris, 1978.
- مترجم إلى العربية بعنوان « هذه وصيّتي » دار الوطن العربي ، باريس ١٩٧٨ .

خليل ، خليل أحمد

- ربع قرن من النضال ، مع مقدمة « الجهاد الأكبر » لكمال جنبلاط ، بيروت ١٩٧٤ .
- العرب والقيادة ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١ .
- مستقبل الفلسفة العربية ، مجد ، بيروت ١٩٨١ .
- نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٧٩ .
- تراث كمال جنبلاط مجلة دراسات عربية ، بيروت ١٩٧٨ .

خوري ، بشارة خليل :

- مذكّرات ، الجزء الأول ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٢٥ (١٩٤٨/٤/١٥) .

شاتليه ، فرانسوا : **Châtelet,** Français

- La philosophie, 4 tomes, éd. Marabout, Paris 1979.

- Les Idéologies, 3 tomes, éd. Marabout, Paris 1981.

- Histoire des idées politiques (avec Olivier Duhamel et Evelyne Pisier-Kouchner), éd. P. U. F., Mémentos, Thémis, Paris, 1982.

شاردان ، بيار تيلار : - **Chardin,** Pierre Teilhard de :

- Oeuvres, éd. du seuil, Paris (1965- 1967).

شهاب ، حيدر :

- الغرر الحسان (لبنان في عصر الأمراء الشهابيين) ، الجزء الثالث ، طبعة ٢ ، بيروت ١٩٦٩ .

القرآن الكريم

الكتاب المقدّس ، الأناجيل ، انجيل القديس لوقا .

- **غيز ، هنري :** - **Guys,** Henri

- Beyrouth et le Liban, vols, Liban, 1850

- Voyage en Syrie, Paris, 1850.

- **كريشنامينون :** - **Krishna- Menon**

Atma- Darshan, At the Ultimate, 1946, Sri vidy samiti, trivandrum, Indid.

- **ماكنيكول، نقولا :** - **Macnicole,** Nicol

Theology and Hindu scripture, Hyms from the rig veda, London, 1943.

- **مسرّة ، انطوان نصري :** - **Messarra** , Antoine nasri

La structure sociale du parlement Libanais, publ. de C. R. de l'Université Libanaise (I. S. S.), Bey, 1977.

كولان ، جاك : إشكالية كمال جنبلاط ومنهجيّته ، مجلة الطريق، بيروت ، شباط ١٩٧٨ .

مكارم ، سامي : اضواء على مسلك التوحيد (الدرزي) ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ .

مكارم ، سامي ، وأبو صالح ، عباس : التاريخ السياسي للموحّدين (الدروز) المشرق العربي ، منشورات المركز الدرزي للبحوث والانماء ، بيروت ، ١٩٨٠

ـ وثائق الحركة الوطنية اللبنانية ، بيروت ١٩٧٥ ـ ١٩٨١ .
ـ من تراث كمال جنبلاط :
ـ قسم المخطوطات : د. سليم المشي : لمحة تاريخية عن العائلة الجنبلاطية (١٩٧٧) د . سليم المشي : كمال جنبلاط (١٩١٧ ـ ١٩٧٧) .

ـ مقابلات أجراها الدكتور سليم المشي ، في سبيل تاريخ شفوي لكمال جنبلاط (ما بين ١٩٧٧ و١٩٧٨) . وللكاتب نفسه :

La famille Joumblatt: de l'origine jusqu'à nos jours, éd. privée, Bey, 1970.

- **Rabbat,** Edmond: Mahomet, prophète arabe et Fondateur d'Etat; publ. de L'U. L., Bey1981.

السودا ، يوسف : في سبيل الاستقلال ، بيروت ١٩٦٦ .

شري شانتارا آشاريا من كانشي : Sri Santara Acharya of Kanshi

- Spiritual perspective, editor T. M. P., Mahadevan, 1971. voir l'article de K. Joumblatt: VEDANTE in the Near East, p. 285 et sq.

أعمالٌ رئيسة للمؤلّف

١ ـ المعرفة الاجتماعية في ادب جبران (ط. أولى: المحتوى السياسي لفكر جبران ، دار الراية ، بيروت ١٩٧٠) ، ط ٢ ، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨١ .

٢ ـ مضمون الاسطورة في الفكر العربي ، دار الطليعة/ بيروت ، ط ١٩٧٣/١ ؛ ط ١٩٨٠/٢؛ ط ١٩٨٧/٣

٣ ـ الشعر الشعبي اللبناني ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١٩٧٥/١ .

٤ ـ جدليّة القرآن ، دار الطليعة/ بيروت ، ط ١٩٧٧/١ ؛ ط ١٩٨١/٢ ط ١٩٩٢/٣

٥ ـ المرأة العربية وقضايا التغيير ، دار الطليعة ، ط ١٩٨٢/٢ (ط ١/خاصة ، ١٩٧٣) .

٦ ـ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبيّة ، دار الحداثة/ بيروت ، ط ١٩٧٩/١) .

٧ ـ العرب والقيادة ، دار الحداثة/ بيروت ، ط ١٩٨١/١ ؛ ط ١٩٨٤/٢ .

٨ ـ مستقبل الفلسفة العربيّة ، مجد/ بيروت ، ط ١٩٨١/١ .

٩ ـ السارترية وتهافت الأخلاق والسياسة ، مجد/ بيروت ، ط ١٩٨٢/٢ .

١٠ ـ العرب والديمقراطية، دار الحداثة/ بيروت ، ط ١٩٨٤/١ .

١١ ـ علم الاجتماع : مفاهيم أساسية ، دار الحداثة/ بيروت ، ط ١٩٨٤/١ .

١٢ ـ كمال جنبلاط : خطاب العقل التوحيدي (اطروحة دكتوراه دولة في

Kamal Joumblatt: Discours de la Raison : (١٩٨٤ ، الـفلـسـفـة
Unitarienne; Thèse de Doctorat d'Etat en Philosophie; Paris VIII, 1984.

١٣ – مفاتيح العلوم الإنسانية، قاموس عربي /فرنسي / انكليزي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١

١٤– العقل في الإسلام، دار الطليعة، ١٩٩٩

فهرس الموضوعات

هذا الكتاب

يتناول إحدى المحاولات الأولى المتماسكة،ويرمي الى عرض فكر سياسي عربي من زاوية تكوّنه وتحققه في ممارسة سياسية كما يعرض الأطر النظرية التي أسهمت في إرصان هذا الفكر وفي تطوّره.

والكتاب هذا محاولة لرصد مفاهيم كمال جنبلاط وفكره السياسي. إنطلاقا من عمل توثيقي وانتقادي لهذا الفكر؛ ومحاولة لفحص التأسيس المفهومي فحصا نقديا من خلال صياغة المفاهيم ذاتها.

وغالبا ما تظهر في النص، وبكل قلق، الأحاسيس والهواجس الذاتية التي تجعلنا، الآن، نفهم بوضوح تام كم كان كمال جنبلاط فرصة نادرة لإخراج لبنان السياسي من هزاله الفكري، وكان دافعه الأساسي أن يكون شريفا أمام ذاته أولا وأخيرا

المؤلف